ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ 1 (18), 2008

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №1 (18)**, 2008**

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
topos_2000@mail.ru

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Kražiu str. 25, LT-01108
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «MyslNarrowC».
Усл. печ. л. 13,7. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ: ВЗГЛЯД ПРАКТИКА

Ирина Глухова*

Abstract

The object of the paper is to attract attention to some social and cultural aspects of the psychotherapy in the contemporary Belarus from the point of view of the psychotherapist practicing in the framework of the existential paradigm. The psychotherapeutic approach based on the philosophical one is considered as an essential alternative to a trend for social adaptation and commercialization prevailing today in the Belarusian society.

Keywords: consumer society, existential psychotherapy, philosophical background, professional deformation, social adaptation.

Для начала я хотела бы сказать о собственном местонахождении в системе координат философия–психотерапия. Моя профессия – практический психолог. Если прежде эта специальность была в нашей стране мало кому знакома, то сегодня она является одной из самых востребованных и входит в перечень программ многих белорусских университетов. Практические психологи работают сегодня в школьных и дошкольных учреждениях, в организациях и на предприятиях. Я – частный психолог, консультирую людей разного возраста, индивидуально и в группах, веду семинары и учебные программы.

Практикуемый мною подход – экзистенциальное консультирование и психотерапия. Следует сказать, что хотя различия между психотерапией и психологическим консультированием являются сегодня предметом многочисленных дискуссий, с точки зрения отношения к философии более важной представляется их общая суть. Она заключается в том, что в обоих случаях специалист-профессионал помогает клиентам осознать особенности жизненной ситуации, принять те из них, которые он не в состоянии изменить, понять, чего же он хочет и способен достичь, использовать собственные способности и умения извлечь максимум из предлагаемых жизнью обстоятельств. Разница касается скорее того, кто и в каких рамках осуществляет это профессиональное взаимодействие. Психотерапию чаще практикуют врачи, которые имеют право назначать медицинские препараты; их пациенты, как правило, лечатся дольше и не всегда добровольно. Психологическое консульти-

---

* Ирина Гавриловна Глухова – практический психолог (г. Минск, Беларусь), член Восточноевропейской ассоциации экзистенциальной терапии; irinagluk@hotmail.com.

рование – дело психологов, у которых лечебным средством является слово; взаимодействие осуществляется на основании договоренности между консультантом и клиентом и предполагает у последнего высокий уровень мотивации и способность формулировать свои цели и задачи в консультировании.

В случае, когда речь идёт об *экзистенциальной* психотерапии и об *экзистенциальном* консультировании, эти термины чаще всего используются как синонимы, ибо гораздо более существенными являются не формальные отличия, а то, что речь идёт о единственной общепризнанной практике, в основе которой лежит скорее философия, нежели психология.[1] В экзистенциальном подходе вообще достаточно часто используют термин «терапия» вместо «психотерапия», подчёркивая отказом от приставки «психо-» тот факт, что речь здесь идёт не только (и не столько) о душе, сколько об экзистенциальной ситуации как таковой, включая физические, социальные и духовные измерения. Именно с позиции экзистенциального практика я и хотела бы привлечь внимание к некоторым социальным и культурным аспектам психотерапии в сегодняшней Беларуси.

Согласно современным представлениям, общественная жизнь является сплетением многообразных социальных практик разного уровня и продолжительности. Психотерапия, существующая в обществе и именно с ним соотносящая, так или иначе, свои цели и сферы применения, может рассматриваться как одна из таких практик. Её задача, в самом общем виде, состоит в привлечении внимания к тем внутри- и межличностным напряжениям, процессам и явлениям, роль и значение которых в недостаточной степени осознаётся и которые оказываются так или иначе связанными с напряжениями, касающимися различных аспектов культуры и общества. Работа над проектом понимания клиентом своего жизненного мира – как в самом общем виде можно охарактеризовать психотерапию – не сводится к анализу прошлого опыта или усвоению некоторой суммы знаний, но нацелена на формирование способности видеть и прояснять актуальные проблемные ситуации.

Сегодня рационализация становится важнейшей характеристикой общества. Когда рационализируется всё – производство, право, политика, культура и индивидуальное сознание, – то не избегает рационализации и эмоциональная сфера индивидуума. Один из аспектов этого явления состоит в том, что вместо понимания собственных эмоций как важной составляющей нашего бытия и основы для рационального действия имеет место их (эмоций) рациональное продуцирование в соответствии с социальной ситуацией и социальными ожиданиями. Эти ожидания, внутренне присущие всякой человеческой деятельности, во многом определяют как восприятие затруднений самими клиентами, так и интерпретацию их психотерапевтами. И те, и другие делают это во многом исходя из собственного понимания своего времени и его традиций.

Что же это такое, что заставляет нас видеть поведение других людей некоторым особым способом? Из чего состоит наша собственная

особая культурная настроенность, приводящая к определённым идеям и интерпретациям?

Современный британский экзистенциальный психотерапевт Э. Спинелли, говоря о том стремительном развитии, которое переживает психотерапия в последние десятилетия, пишет о распространённости и общепринятости некоторого подразумеваемого набора относящихся к культуре предположений:

> «Эти верования, касающиеся нашего “психического благополучия”, могут быть вкратце сведены к следующему.
> 1. Все мы обладаем способностью, по крайней мере потенциальной, жить благополучной и свободной от тревог жизнью.
> 2. Какие бы психические проблемы, тревоги или беспокойства ни возникли, существуют довольно простые средства либо свести их воздействие к минимуму, либо, что ещё лучше, полностью их растворить.
> 3. Достижение указанного в двух предыдущих пунктах требует вмешательства и помощи специалиста, который обладает навыками и знаниями для применения “исцеляющих техник”»[2].

Сколь бы ни были наивны такие представления, они широко распространены в обществе и оказывают реальное воздействие на его членов. Практически все проблемы, требующие вмешательства психотерапевта или психолога-консультанта, сводятся, так или иначе, к проблемам социальных отношений, а их решение зачастую предполагают совершенствование адаптационных навыков индивидуума, повышение его социального комфорта и социальной полезности. При этом, как правило, не рассматриваются вопросы, касающиеся способов организации и функционирования самой социальной жизни, и не подвергаются критике те социальные нормы, которым должны соответствовать успешно прошедшие психотерапию.

Спинелли обращает внимание на то, что «там, где некогда, не так давно, позиция общества по отношению к психотерапии была типично осторожной, сегодня её явная приемлемость повсюду очевидна»[3]. Он отмечает важный, но нечасто артикулируемый факт: психотерапия, являвшаяся в первые свои годы действенной критикой господствовавших в культуре убеждений и предположений, со временем обрела новый вид, превратившись в одну из ведущих защитниц современного нам Zeitgeist. В общественном сознании она стала связываться со стремлением к здравомыслию и рациональности. Довольно часто её склонны рассматривать как желательную и эффективную панацею в случаях психосоциальных расстройств и дисфункций.

Конечно, многое зависит от того, кто является адресатом психотерапии, которая, как часто говорят, нужна всем и никому: любой с её помощью может улучшить качество своей жизни, и почти всегда можно обойтись без такого рода помощи, заменяя её воздействием химических веществ, обращением к религии или общением с друзьями и близкими. Хотя есть безусловная разница в оказании помощи тем, кто совершенно не справляется с жизнью, и в улучшении жизни тех, кто считается практически здоровым; смещение фокуса психотера-

певтических усилий в сторону безусловной адаптации к социальным требованиям вызывает обеспокоенность у профессионалов. И если об этом говорят терапевты, живущие в западном демократическом обществе, где усилиями критических интеллектуалов постоянно выявляются и предъявляются на рассмотрение различного рода социальные мифы и манипуляции, то понятно, что психотерапия в нашей стране сегодня тем более заслуживает пристального внимания со стороны социальной критики.

Не предлагая здесь таковую, я хочу, тем не менее, обратить внимание на внешнее разнообразие услуг в сфере психотерапии и психологического консультирования. У нас существует психотерапия государственная и частная, индивидуальная и групповая, есть организационное консультирование и группы личностного роста, учебные программы и тренинги всевозможных направлений, среди которых к наиболее популярным можно отнести гештальт-терапию и нейролингвистическое программирование (НЛП). Что касается психотерапии, осуществляемой государственными учреждениями, то вместе с немногочисленными опытными профессионалами советского времени и почти обязательным применением лекарственных препаратов она унаследовала и саму систему оказания психотерапевтической помощи. Говоря о её особенностях, Л. Кроль в предисловии к книге Дж.К. Зейга и В.М. Мьюниона *Психотерапия — что это? Современные представления* цитирует Иосифа Бродского:

> «Я уже говорил как-то, что русские никогда не бегают по психиатрам. Прежде всего, таковых не так уж много. Во-вторых, психиатрия государственная. Никому неохота быть зарегистрированным в психдиспансере. В любой момент за это можно поплатиться. Так что мы уж старались сами разбираться с нашими проблемами, без посторонней помощи следить за происходящим в наших головах. Несомненное преимущество тоталитаризма состоит в том, что он предлагает наличие своего рода вертикальной иерархии, личной для каждого индивидуума, с собственным сознанием в качестве вершины. Так что мы присматриваем сами за тем, что в нас происходит; мы вроде как доносим сознанию на собственные инстинкты. И потом наказываем себя. Если потом мы обнаруживаем, что наказание не повлияло на эту свинью внутри нас, мы напиваемся до остолбенения. На мой взгляд, такая система эффективна, и расходов меньше, чем ходить к психоаналитикам»[4].

Всё это, сказанное достаточно давно, очень похоже на то, что происходит в Беларуси сегодня. Даже в том, что психотерапию многие и по сей день воспринимают как психиатрию и стараются обходить стороной. Может быть, и не зря — там по-прежнему регистрируют. Есть, однако, и важное отличие, состоящее в том, что появился частный сектор психотерапии и психологического консультирования, где индивидам предоставляется анонимная возможность за определённую плату освоить более эффективные методы присмотра за собственным (и даже чужим!) сознанием. Как и следовало ожидать, негосударственные формы помощи возникают и развиваются в соответствии с

законами рынка, с законами общества потребления, со всеми его особенностями, присущими современной белорусской реальности.[5]

Иначе говоря, если одна из главных задач психотерапии формулируется как помощь индивидууму в успешном социальном приспособлении, то в обществе, где господствует дух потребления, где «потреблять означает не просто обладать благами, но управлять самим процессом потребления и интенсифицировать его: с каждым разом потреблять всё больше и больше, а по возможности, всё лучше и лучше»[6], эта задача превращается в то, чтобы помочь индивиду стать как можно более успешным потребителем. И в самом деле, среди самых популярных и востребованных тем психотерапевтических семинаров и тренингов значатся деньги, успех и карьера, эффективное общение, искусство продаж и управления людьми. Надо ли говорить, что в широко распространённых группах личностного роста под таковым в большинстве случаев подразумевается социальный успех, выраженный в денежном эквиваленте и дающий возможность потреблять больше и лучше.

Причём в роли потребителей оказываются не только клиенты, но и сами психотерапевты, поскольку методической особенностью такой приспосабливающей социальной психотерапии является широкое использование того, что называют психотерапевтическими техниками или приёмами. При всём разнообразии искусство эффективного применения этих техник всё-таки подразумевает в другом человеке не самость (или перспективу её рождения как отношения, «которое относится к себе самому»[7]), а некий одушевлённый объект, подвергающийся (для его же пользы!) коррекции с целью адаптации к тем социальным условиям, в которых он находится. Психотерапевтические техники как определённого рода ноу-хау часто бывают секретными, а обучение на различных семинарах и тренингах напоминает продажу эксклюзивного товара (со всеми присущими процессу продажи условностями и особенностями).

Технологизация и коммерциализация психотерапии ведут к профессиональной деформации тех, кто её практикует. То, что называют эмоциональным выгоранием, является далеко не единственным видом такой деформации. И если вспомнить, что психотерапия — это лечение душой, а не лечение души, то в опасности здесь оказывается главный и единственный профессиональный инструмент.

Что сегодня можно противопоставить этим тенденциям к социальной адаптации и технологизации в психотерапии? Как практик, я вижу единственную реальную альтернативу — подход, основанный на философии, т. е. такая психотерапия, которая выстраивает, развивает и систематически продумывает свои философские основания. Такая психотерапия, изначально обязанная быть строго и последовательно рефлексивной, не может превратиться в набор техник, ибо философия по сути своей не может быть секретом и не находится в индивидуальном пользовании — она осуществляется в коммуникации.

Психотерапевт из Великобритании Эмми ван Дорзен, предложившая свой метод применения философских идей для психотерапии, пишет:

> «Удивительно, что у философии и психотерапии нет более примечательной истории сотрудничества. Обе дисциплины озабочены человеческим благополучием и человеческой жизнью, одна – теоретически, а другая – более прагматически. Психотерапевты должны были бы заметить исключительную значимость философии для своей практической профессиональной деятельности и использовать её как источник для понимания затруднений клиентов. К сожалению, этого не произошло. Психотерапевты в большинстве своём пренебрегали изучением философии, которую они часто отбрасывали как не относящуюся к делу, и обращались к медицине и психологии как к теоретическим рекомендательным дисциплинам для своей сферы деятельности»[8].

Как уже было сказано выше, на сегодняшний день экзистенциальная психотерапия является единственным общепризнанным подходом, базирующимся на философии. Трудность, однако, заключается в невозможности дать однозначный ответ на вопрос, что такое экзистенциальная терапия, ибо этот термин относят к целому ряду различных практик. Мик Купер, например, выделяет в их числе дазайн-анализ, логотерапию, американский экзистенциально-гуманистический подход и Британскую школу экзистенциального анализа. По его словам, речь идёт не об экзистенциальной терапии, а об экзистенциальных терапиях – «роскошном гобелене, сотканном из переплетающихся друг с другом практик, для которых общим является интерес к человеческой экзистенции»[9].

К сожалению, основанной на философии академической программы подготовки экзистенциальных психотерапевтов и консультантов на сегодняшний день не существует не только в Беларуси, но и в СНГ. Всё, что существует, относится к частным и общественным организациям. Если же говорить о нашей стране, то экзистенциальная терапия достаточна молода и появилась благодаря усилиям отдельных энтузиастов под влиянием учреждённой в 2000 г. в Литве Восточноевропейской ассоциации экзистенциальной терапии (ВЕАЭТ). На сегодняшний день эта Ассоциация объединяет 216 экзистенциальных терапевтов из Беларуси (правда, в количестве всего двух человек), Латвии, Литвы, России и Эстонии. ВЕАЭТ входит в состав Европейской ассоциации психотерапии (EAP), тесно сотрудничает с Британским обществом экзистенциального анализа; в семинарах и конференциях, проводимых ВЕАЭТ, принимали участие многие ведущие современные экзистенциальные психотерапевты из Европы и Америки.

В Минске первая обучающая программа по экзистенциальной терапии открыта в том же 2000 г. на базе Медицинского отдела «Самарянинъ» Белорусской православной церкви. Её ведущим стал священник, врач и экзистенциальный терапевт Игорь Соловей, один из первых членов ВЕАЭТ. Методической основой предложенного им курса стала международная учебная программа «Экзистенциальная

терапия», разработанная Институтом гуманистической и экзистенциальной психологии (Литва), директором которого является первый председатель ВЕАЭТ Римантас Кочюнас, профессор кафедры клинической и организационной психологии Вильнюсского университета. Весомую часть программы составляет освоение основ экзистенциальной философии и феноменологии.

Программа активно работает, и сегодня среди десятков выпускников Игоря Соловья есть психотерапевты и практические психологи, преподаватели и менеджеры по персоналу, работающие как индивидуально, так и в частных компаниях и консультационных центрах, в учреждениях образования и здравоохранения. Их усилиями в 2004 г. в Минске создано и зарегистрировано общественное объединение «Диалог», целью которого официально обозначена помощь его участникам в освоении философских знаний. Поскольку освоение предполагает не просто чтение, но и активное применение на практике, то деятельность «Диалога» оказалась чрезвычайно разносторонней. За время своего существования сообществом проведено множество конференций, учебных и практических семинаров; сегодня обучающие программы работают уже не только в Минске, но и в Могилёве, Гомеле и Гродно.

Однако при всей активности и заинтересованности членов «Диалога» в отстаивании и пропаганде своих идей и терапевтических подходов, особенности статуса общественного объединения в нашей стране, позволяющие работать в рамках существующего законодательства, мало способствуют развитию более тесного и разнопланового сотрудничества с другими профессиональными объединениями в Беларуси и за её пределами. Важная и нужная деятельность «Диалога» носит, к сожалению, характер маргинальной не только по отношению к Белорусской ассоциации психотерапевтов, но и по отношению к академической среде, сталкиваясь с проблемой крайне ограниченной возможности для практических психологов и психотерапевтов повышать свой профессиональный уровень благодаря изучению современных философских концепций, значимых для их работы.

Видя эту давно назревшую необходимость и не желая ограничиваться критикой существующей ситуации, я отвечаю на неё с позиции экзистенциального практика. Начав с проведения в рамках ОО «Диалог» философско-терапевтических семинаров для психологов и психотерапевтов, я увидела и то, что философские знания действительно востребованы и полезны в нашей общей профессиональной деятельности, и то, что моих собственных, полученных по большей части в процессе самообразования знаний явно недостаточно. Так я стала участницей магистерской программы «Социальная теория и политическая философия» ЕГУ, где обнаружила, что философскими основаниями для психотерапии могут быть не только экзистенциализм и феноменология, хотя даже их потенциал задействован лишь в малой степени. Полагаю, что мысль о возможности обогатить и актуализировать психотерапевтическую и консультационную практику посредством привлечения идей герменевтики, современной практиче-

ской философии и социальной критики не является принципиально новой. Но я точно знаю, что на сегодняшний день в моей стране и эта возможность никак не реализуется.

Специализированная академическая программа по философии для практических психологов и психотерапевтов пока остаётся проектом. Для меня это то, о чём писал Касториадис:

> «История порождает проект, мы делаем его своим, так как он соответствует нашим самым глубоким чаяниям, и мы думаем, что его осуществление возможно. Мы находимся здесь, в данном конкретном месте, в пространстве и во времени, среди конкретных людей, и перед нами простирается имеющий определённые очертания горизонт. Тот факт, что это не единственный горизонт, не мешает ему быть нашим...»[10]

Примечания

1 Deurzen E. van. *Existentialism and Existential Psychotherapy*, http://www.nspc.org.uk/docs/papers/exist_EVanD.pdf.

2 Spinelli E. *The Mirror and the Hammer.* London–New York: Continuum, 2001, p. 8.

3 Ibid, p. 1.

4 Зейга Дж. К., Мьюниона В. М. (ред.) *Психотерапия – что это? Современные представления* / Пер. Л.С. Каганова. М.: Независимая фирма «Класс», 2000, с. 5–6.

5 Лаврухин А. *К вопросу о социальной стабильности в Республике Беларусь* // Палітычная сфера, 9 (2007), с. 38–50.

6 Там же.

7 Киркегор С. *Болезнь к смерти* / Пер. Т.В. Щитцовой. Цит. по: Щитцова Т. *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт*. Вильнюс: ЕГУ, 2006, с. 159.

8 Deurzen E. van. Op. cit.

9 Cooper M. *Existential Therapies.* London: SAGE Publications, 2003, p. 1.

10 Касториадис К. *Воображаемое установление общества* / Пер. Г. Волковой, С. Офертаса. М: Гнозис Логос, 2003, с. 116.

THE «PSYCHIATRIC GAZE», DELUSIONAL REALITIES AND PARANOID ATMOSPHERES

Jann E. Schlimme*

Abstract

The «psychiatric gaze» developed around 1800 in different European countries corresponding to the paradigmatic change in medicine. Its prominent aspect is the exploration of the person at hand through to his inner reality, resulting in a paranoid atmosphere. Nevertheless psychiatric knowledge allows the differentiation of a delusional and a non-delusional reality. The delusional reality is understood as a reality structured via incorrigible meanings and interpretations and the rejection of alternative explanations, thereby replacing belief with knowledge. People working in psychiatry are aware of the problem that the psychiatric knowledge is not absolute, even if it seems to claim this absoluteness in day-to-day work. In order to prevent a delusional quality of ones own day-to-day understanding of others it appears necessary to preserve a self-critique that is fostered by the insight that the question *Who am I?* cannot be answered exhaustively by human beings.

Keywords: delusion, knowledge, belief, incorrigibility, Jaspers.

Every deluded person is a pop-star,
but he is the only one who knows that.

Introduction

Being a psychiatrist is sometimes quite a surprise for some people in private face to face situations. When others become aware of the fact that I am a psychiatrist they are often startled and I get the feeling that something disturbing comes to their mind, something they definitely don't want to talk about, something they want to hide, something private maybe or something embarrassing. Maybe I am overly suspicious, but they become more careful. What do they fear? It seems to me they fear that I could be able to look into their heart and their inner feelings though they are not disclosing them to me. Am I really able to do that: look into other people's minds? Of course I can't look into other people's minds no a psychiatrist can really do that. Yet the «psychiatric gaze» is able to detect aspects of a person that the person is trying to hide from himself/herself. Due to elaborate knowledge about how other people's mind could be functioning and due to the psychiatric training to detect

* Jann E. Schlimme – MD MA, Department of Psychiatry, Social Psychiatry and Psychotherapy, Hannover Medical School; Schlimme.Jann@mh-hannover.de.

signals people are unconsciously and non-verbally communicating, it is sometimes possible to make a guess about another person's deepest fears. Regarding my private face to face situations this seems to be the fear that psychiatrists could really look into other people's mind.

For a psychiatrist it is necessary to look behind the report and narrative a person is giving in a situation of clinical exploration. The subjective experience of the person at hand is only the starting point for psychiatric exploration. In order to help someone who suffers from psychic disturbances it is not enough to listen to carefully and with empathy, though this is important. Listening carefully and with empathy helps to build a good relationship with the patient, which will activate resources for coping with the symptoms. Further more it offers the possibility to clarify the wishes, goals and values of the disturbed person, which are giving the whole treatment perspective and direction. Yet this would not be conclusive. If we agree that the aims of treatment are that the suffering person a) is not suffering any more or at least less than before, b) is content with his/her way of living and c) is in charge of his/her life again, it is not helpful just to suffer with the suffering person or to be despaired if the other is in agony. It is necessary to do something that alters the subjective experience positively and it is necessary to do something that has good evidence on its side for being successful about this without harming the other. For the psychiatrist it is therefore essential to understand the inner psychic structure and the conditions predisposing, triggering and maintaining the psychic disturbances. In other words: psychiatrists are interested in the etiology of the psychic disturbances in a third-person-perspective as well as the subjective experience and inner reality of the person at hand. They are interested in the psychopathological symptoms of a person as a subjective experience the person has to cope with and as a sign for a supposed underlying pathological process. With regard to this double-fold assignment of a psychiatric exploration and the «psychiatric gaze» it is not surprising when a psychiatrist is somehow able to look deep into another person's mind, maybe in certain aspects even deeper than the person himself/herself. Obviously the paranoid atmosphere of the «psychiatric gaze» is not a complete illusion, but is also only an atmosphere since the «psychiatric gaze» gains no complete insight into another person's mind.

With regard to this paranoid atmosphere of the «psychiatric gaze» it is astonishing that it is possible for a psychiatrist to distinguish between delusional and non-delusional realities with great certainty in day-to-day business. Since the «psychiatric gaze» is spontaneously structuring what the psychiatrist is seeing and what not and can therefore be understood as the basis of his reflected decision, how can a psychiatrist be so sure about this distinction? Will not an atmosphere of suspicion provoke a more or less suspicious client? Will a suspicious client really say everything thereby provoking the suspicion of the psychiatrist not being told the important things etc.? This is an important problem for psychiatry. It accompanied psychiatry in its earliest stages, when it developed as a medical discipline around 1800. The most favoured solution to this problem is the insight that a) delusional realities are structured differently from non-delusional

realities and that b) not the delusional convictions but that the escalation of the delusional convictions taking over the whole reality of the person are the main reason for suffering, since the degrees of freedom are decreased. In the following I will argue that this insight, as can be found e. g. in the «Allgemeine Psychopathologie» (General Psychopathology) from Karl Jaspers[1] or in modern times in the writings of Michael Musalek[2], shows the need of self-critique for the psychiatric discourse, because otherwise the psychiatric knowledge threatens to subsume everything under its own standards and could be denounced as a delusional reality itself. I will argue in a second step that also psychiatrists would develop delusional convictions moving them at every step if they would not be able to review their professional decision and knowledge with regard to the fact, that human beings are not able to answer the question *Who am I?* exhaustively.

The «psychiatric gaze» and enlightenment

The «psychiatric gaze» developed around 1800 in different European countries corresponding a paradigmatic change in medicine. As especially Nelly Tsouyopoulos pointed out, the Brunonian system of medicine, a special vitalism developed by John Brown (1735–1788) and focusing on the excitability of the human body's tissue, turned the whole concept of disease upside down[3]. Until that time diseases were understood as natural entities[4]. The basic theme of this former concept is the assumption, that every disease has a somewhat typical feature more or less distorted by the individual body it resides in and that it has its own natural course. As a consequence diseases are esteemed to have their own and somewhat different processes than the healthy and well-being person. In this concept the central aim of treatment is to help the disease run its natural course, so that the disease can come to its preordained end and the body can again be free of the disease. In order to treat the disease correctly it is indeed necessary to find the correct diagnosis, which is complicated because the original disease is distorted in its features by the individual body it had taken up for residence.

In the new physiological paradigm things are understood totally different: Diseases are now esteemed to use the normal physiological processes in the human body – partially altering them due to the logics of these processes – and produce themselves using these processes. The symptoms of the disease must then be understood as signs for the underlying process of the disease and the job of the medical doctor consists of reading and deciphering the disease evident in characteristics in the body or mind of the individual. Another important change concerns the status of subjective well-being, that is distinguished from normal (psycho)-somatic functioning in Brunonianism. Subjective well-being is not simply a different quality of normal bodily functions and pathological functioning does not necessarily lead to feeling ill. In modern medicine this is one of the most important differentiations. As a consequence of this radical change in understanding the functioning of the human body the concept of diseases as natural entities taking up residence in the human body or mind lost scientific

support. This is also true for the psychiatric discourse, even though later e. g. Emil Kraepelin (1856–1926), one of the most important founders of psychiatry and especially founder of the distinction of schizophrenic and affective psychoses, assumed schizophrenia ('Dementia praecox') to be a natural entity[5].

These dramatic changes in medicine at the end of the 18th century mirrored the process of enlightenment in European culture at that time though the Brunonian system of medicine as well as the closely related vitalism needs further enlightenment in the future. With regard to the foundation of psychiatry, it is important to notice that the enlightening of the inner world of human beings was a widespread cultural interest of enlightened individuals partially motivated by their hope to understand themselves better and it was a broad social theme with political power in the awakening societies.[6] In the German society for example the «Magazin für Erfahrungsseelenkunde» ('Magazine for experiential Knowledge of the Mind') by Carl Philipp Moritz (1756–1793) was the leading journal in this process.

Johann Christian Reil (1759–1813), official medical doctor for the town of Halle and chair of medicine at the University of Halle from 1787 and from 1810 chair of medicine at the newly founded University in Berlin, was the leading person with regard to the invention and foundation of psychiatry in Germany, often compared with Philippe Pinel (1745–1826)[7]. Reil did not only invent the word psychiatry («Psychiaterie») in 1808, he also wrote an important textbook about psychic disturbances[8]. In his short «Rhapsodies about the exertion of the psychic cure on disrupted mental conditions» (1803; Rhapsodieen über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen) he reflected on the psychic disturbances, especially madness, in a mixture of vitalism and natural philosophy as influenced by Schelling[9]. With regard to madness Reil's distinction of a «Seelenorgan» («organ of the mind»), localized in the brain and a «Gemeingefühl» (sensus communis), localized in all other parts of the nervous system, are of special interest. Whereas the «Seelenorgan» was the central point of the psyche, in which a rational synthesis of all other mental elements was possible and which could affect all other parts of the psyche, the «Gemeingefühl» was a compilation of the senses, affects, drives and imagination and more animal like. The main cause of mental diseases was the imbalance of those two «organs»: a missing rational synthesis of the «Seelenorgan» on the one hand and/or an intensified production of imaginations, incentives or affects and moods, overburdening the abilities of the «Seelenorgan» and overflowing the consciousness unevaluated and uncontrolled. As a consequence, the medical doctor assumed to see directly the inner reality – the products of the «Gemeingefühl» – of the mentally ill, because the synthetic performances of the rational «Seelenorgan» no longer hide the inner reality from others via transformation. Further more it is assumed in this understanding that the mentally disturbed person is not able either to criticise or evaluate his/her own experiences due to his/her impaired or overwhelmed «Seelenorgan», so that he/she cannot detect that his/her experiences are only imagina-

tions produced by his/her «Gemeingefühl». A deep analogy can be found between the doctor's «clinical gaze» on the mentally disturbed person and the gaze of the «Seelenorgan» on its inner reality, because both are assumed to see this inner reality in a straight and unaltered way as it is produced by the «Gemeingefühl». Many other psychiatrists at that time understood the «psychiatric gaze» in a similar way, though often with slightly different attitudes or philosophical background[10]. Yet they agreed on the basic assumption that they could really see the animal like part of the human psyche in madness.

In this assumption a paranoid atmosphere is hidden. Following this assumption it would be the psychiatrist who can and must decide whether a subjective experience, intention or behaviour is a sign of madness – since it is only a product of the animal like part of the psyche – or if it is a subjective experience that can claim to be the experience of a healthy person. Would it not be possible to trace any subjective experience back to some unconscious drives, motives or structures and denounce the experience as some simple product of those unconscious mechanisms, only detectable by the learned psychiatrist? If the «psychiatric gaze» would truly function in the way as described in the beginnings of Psychiatry and if the assumption of this «psychiatric gaze» would really be true, psychiatrists would be very dangerous for other persons – and I personally wouldn't want to be one. Fortunately this assumption is not true, as I will argue with reference to the psychiatric discourse and especially to Karl Jaspers. It is fruitful and necessary to remind us about this as psychiatrists from time to time.

The psychiatric knowledge of delusion and the psychiatrist's need for self-critique

Though sometimes it seems as if there is no commonly accepted definition of delusion in modern psychiatry, most psychiatric textbooks favour an understanding of delusion in the line of Karl Jaspers. Jaspers rejected the idea, that people with delusions have false beliefs about their situation, and argued that delusions represent a particular kind of knowledge[11]. To give a simple example: a person with persecutory delusions does not believe that he is persecuted, but he knows that he is persecuted. For Jaspers this differentiation of knowledge and belief was at the centre, when trying to understand delusions. Jaspers was not primarily interested in the theme or content of delusions, though he was of course interested in them in the second line because they were of outstanding importance for the deluded person, but he was interested in this structural change of knowledge as can be found in delusions. The knowledge of the deluded person, e. g. to be persecuted, shows an extraordinary high degree of conviction ('unvergleichlich hohe subjektive Gewissheit'[12]) and is further more immune regarding any counter-arguments or alternative explanations. The conviction is therefore incorrigible. This incorrigibility ('Unkorrigierbarkeit') is the central criterion for delusion in Jasperian view[13]. In accordance with the Jasperian understanding Berner pointed out that the criteria 'extraordinary degree of conviction' and 'rejection of alternative explanations' ('in-

corrigibility') are obligatory for the diagnosis of delusions.[14] Though it is sensible to argue, that this incorrigible certainty of a conviction and the corresponding pre-reflective interpretation of reality are only an extreme with regard to an uncertainty-certainty continuum, this does not question the basic Jasperian assumption regarding the structural change of knowledge in delusions.[15]

Most important for the persistence and maintenance of the delusions is, that the deluded person creates a paranoid atmosphere around him/her. Musalek points out two factors maintaining the delusions and creating a paranoid atmosphere.[16] One factor is the self-dynamics of delusions happening on an interpersonal and prereflective level. Basically this idea is very simple and maybe therefore frequently overlooked since it means that the delusional symptomatology itself creates via the non- and para-verbal interaction with others a paranoid atmosphere maintaining the delusional convictions:

> «People who are usually very open and friendly with others may react to the deluded patient also with some reservation and resentment because of the patient's suspicious behaviour. This serves to reinforce the suspicion of the patient. In this manner a vicious circle may be established, amplifying and prolonging paranoid behaviours and ideas»[17].

The second factor is the meaning of delusions themselves, since they are offering a 'safe' interpretation in an insecure world, though the ideas may need permanent defence in relationships with others regarding also the label «lunatic». This intensifies the paranoid atmosphere, meaning that the whole world falls under the influence of the delusional convictions ('polarized delusions'). As a consequence this person cannot function normally in day-to-day life, because the delusional convictions are moving and motivating the person more and more and create a hermetic and static ('frozen', Musalek) paranoid atmosphere. It is equally important to know, that a person suffering from delusions in Jasperian sense can still function normally, when the delusions are only a more or less parallel world he lives in ('delusions in juxtaposition'). As a consequence psychiatrists have to accept that persons with delusions seldom suffer from the delusions themselves but from the loss of freedom when the delusional interpretation starts to take over the whole world and creates a paranoid atmosphere[18]. Though the diagnostic criteria of delusions in the line of Jaspers are non-interpersonal, the more important aspects with regard to the suffering of the deluded person – the polarizing of the world and the maintenance of the delusional conviction influencing the whole world (the 'paranoid atmosphere') – are interpersonal[19].

This paranoid atmosphere, basically interpersonal and the main reason for the agony and suffering of the deluded person, also offers narcistic gratification for the deluded person. From an interpersonal standpoint the deluded person knows himself/herself to be the most important person, since the interest and behaviour of almost everybody is focusing on him/her: e.g. in persecutory delusions the persecuted person is of outstanding importance, since it is he/she being persecuted by the whole world. This is

even more pronounced in delusions of grandiosity or in religious delusions. In this sense it can be said: Every deluded person is a pop-star, but he is the only one who knows that.[20] Yet this paranoid atmosphere can also show a clearly negative attitude, e. g. when the person has the incorrigible conviction to put the blame on himself/herself for everything going wrong in the world around him/her. Even in persecutory delusions this negative quality is present in the angst and dread of being persecuted anytime, in any situation and from nearly anybody, because they are all hand in glove with each other. Apparently it is a mixed blessing being the centre of the world, demonstrating beside the interpersonal quality also the power of paranoid atmospheres.

Knowledge or belief?

Does this psychiatric knowledge of delusions truly solve the problem, arising with the paranoid atmosphere of the «psychiatric gaze»? The psychiatric knowledge of the diagnostic criteria of delusions solves this problem only if it is open for alternative explanations – in one word: is corrigible – due to the inner logics of its basic assumptions. Only then is it not simply mirroring the paranoid atmosphere of the "psychiatric gaze" and is not replacing belief with delusional knowledge on its own. The answer apparently has at least two aspects: first it has to be clear what will be open for alternative explanations and second the corrigibility must be available for the psychiatrist in his/her day-to-day business.

The first aspect addresses the problem that not delusions themselves but deluded persons are coming to seek our help. Jasperian diagnostic criteria of delusions are not answering whether a deluded person is suffering from his/her delusions or not, but points out, that the simple diagnosis of delusions is not saying anything with regard to the question «How does the person feel?» In contrast with the paranoid atmosphere of the «psychiatric gaze» which assumes that deluded persons have false beliefs about their situations, Jasperian diagnostic criteria of delusions simply acknowledges the special structure of delusional realities. Further more the diagnosis «delusion» is not equivalent with profound knowledge of the deluded person himself/herself but offers only an in-depth comprehension of an aspect of the deluded person. Last but not least it offers no certain knowledge about the underlying process of the disease. Even though some delusions show special characteristics due to the underlying process ('wahnhafte Ideen'[21]; e. g. delusions in affective disorders are typically corresponding the mood of the person; the delusional theme is often psychologically connected with the life-history of the deluded person), these characteristics are not certain signs but rather unspecific for the underlying process[22]. Yet the diagnostic criteria of delusions have an impact for the deluded person, not only because of a possible stigmatizing effect, but also with regard to an in-depth inner perspective understanding of what it is like to be this person. With regard to the therapeutic aims of psychiatric therapy it is of extraordinary importance to have an empathic and respectful interpersonality with the patient, even if this is «only» the

basis for concrete pharmacological treatment, and the ability to avoid arguing the right and wrong of the delusions with the deluded person is a necessary condition for achieving this. Jasperian criteria of delusions set the psychiatrist free of any need to discuss the delusional convictions on the level of right and wrong or the level believe it or not. The psychiatrist can simply argue that the degrees of freedom are minimized due to the escalation of the influence of the delusional convictions. In other words: it is not necessary to wipe out the delusional convictions once and for all in order to be therapeutically successful. Therapy would be successful even when the paranoid atmosphere of the delusions could be diminished, the delusional conviction is brought in 'juxtaposition' or has become a simple private delusional conviction again, in the sense of a hobby. As a consequence we can conclude that the suffering of the person, the loss of contentness with his/her way of living and the passivity and helplessness of the person with regard to how he/she is living his/her life, are the points that have to be open for alternative explanations. The deluded person knows for certain that e.g. the persecutors are the reason for this. The psychiatrist is convinced that the delusions and/or the underlying process of disease as well as the paranoid atmosphere are the main reasons for this, but he/she is not incorrigible with regard to his/her knowledge – not only that persecuted persons can be in fact persecuted, but he/she is able to respect the delusional convictions as a possible interpretation of the situation at hand, even when it is highly unlikely.

As can be seen the second aspect is already answered in this line of argumentation, yet it is necessary to pinpoint the exact aspect offering the ability for the psychiatrist respecting the delusional convictions of the deluded person as a possible interpretation of the world, though it is unfavourable contrary to its offered 'safety' and narcistic gratification. This becomes clear when remembering the Jasperian differentiation of knowledge and belief and his thesis that in delusions knowledge replaces belief. This differentiation is important because it enables the psychiatrist to acknowledge that the deluded person still has the capacity for critic, though «the critic is in service of the delusional convictions»[23].

When trying to understand this more profoundly it is necessary to remember the main distinction of knowledge and belief. In knowledge the Being-in-the-world is necessarily split into a known object and a knowing subject. This splitting is preformed in intentionality, since consciousness is always *consciousness of* something and never consciousness on its own and without content. This splitting of the intentional relatedness can never be absolute or perfect, as is the main thesis of Husserl concept of intentionality, and can therefore only happen on a superficial level without really touching the underlying basis of intentionality even if the later is not consciously assured. In science this splitting takes place in the process of objectivation with a scientific method, producing a falsifiable and method-dependent knowledge that has good evidence on its side and can be interpersonally agreed on. It is therefore an explicit and concrete knowledge, assuming that the known object or structure has a life of its own in the world, thereby «forgetting» the constructive process of ob-

jectivation as well as the underlying and necessary basis of intentionality. This «forgetting» is not meant as a general critique, but as a statement with regard to the status of scientific knowledge and is the main source of scientific self-critique. It is undeniable that we are not autonomous and all-mighty constructors of our world, but that there is a passive givenness on a phenomenal level[24]. Though phenomenology is able to describe this prereflective basic structure in the moment it is given, it is nonetheless not capable of describing this moment of givenness exhaustively. In a last step all description or imagination becomes impossible, even though it remains certain to be given in that moment. This last passivity of being given, of being given alive in a «pre-reflective self-awareness, including its immediate, implicit, non-objectifying, and passive nature», is traditionally named as self-affectation in phenomenology[25]. This last passivity of being given cannot be transferred into knowledge in an explicit and concrete measurable way, yet it can be f. e. integrated in life in the sense of a belief. In contrast to knowledge it is typical for the epistemological status of a believed content that it is not to explicitly clear in every aspect. The believed content draws on special personal experiences and refers to it at the same moment. These personal experiences are typical experiences of something incomparable, something indefinable in the last and can f. e. be possible in special situations via special techniques or practices. It could be argued that often the epistemological status of a belief has nothing to do with transcendence or with this incomparable and indefinable self-affectation. This is true. Yet it should be noticed that the epistemological status of a special content, which is believed and not known due to impaired knowledge, will typically be explicitly mentioned in the sense that a last remaining uncertainty is explicitly a part of this special belief. With regard to the delusional replacement of belief with knowledge it is the first form of beliefs, those which aim at an indefinability because they aim at the whole of all, that is replaced. It is this replacement that qualifies a delusional interpretation of the world as a safe island in the storms of uncertainty[26].

In his first edition of his *General Psychopathology* Jaspers came to a similar conclusion. The psychopathologist should beware of the borders of his/her possible scientific understanding:

> «This border is found if he is confronted with a single person, for he cannot dissolve this person completely in his psychological concepts. The more he brings his concepts to bear, characterizing and knowing as typical or regular, the more he gets to know that something incognizable is still hiding therein, something he can feel and suspect, but that he cannot grasp once and for all. For him as a psychopathologist it is enough to know about this infiniteness of every individual that cannot be exhausted; as a human being he may see more beside this; or, if others are seeing this incomparable more, he should at least not be meddling in it with his psychopathology»[27].

Jaspers named three typical ways for a psychopathologist to overstep the borders of his/her scientific conceptions: a) the 'somatic preconception' (das somatische Vorurteil) especially in the sense of a 'brain mythology' (Hirnmythologie), b) the 'philosophical preconception' (das

philosophische Vorurteil) especially in the sense of a non-experienced speculative conceptualization and c) the 'escalation of correct assumptions' (Übertreibung richtiger Anschauungen) or the 'setting absolute of special standpoints' (Verabsolutierung einzelner Gesichtspunkte)[28]. These ways are all equal with regard to replacing belief with knowledge. In this replacing they become incorrigible and, as we now can say, a delusional conviction. Obviously it is the acknowledgement that the question *Who am I?* cannot be answered exhaustively that enables the psychiatrist to have empathic and respectful relationships with his/her deluded patients and that mirrors the need for self-critique of the psychiatric discourse.

Conclusion

Apparently paranoid atmospheres are of fundamental importance for psychiatry. A paranoid atmosphere is not only important with regard to deluded persons, but also with regard to the «psychiatric gaze». As could be shown a paranoid atmosphere is hidden in the structure of the «psychiatric gaze», since it is necessary for a psychiatrist to look behind the report and narrative of the patient at hand when trying to understand the structure and etiology of his/her disease. This mirrors the changes of the «clinical gaze» around 1800 as well as the ongoing enlightenment at that time. The question of this paper is, if the psychiatric knowledge of the diagnostic criteria of delusions is open for alternative explanations – in one word: is corrigible – due to the inner logics of its basic assumptions, or if it is simply mirroring the paranoid atmosphere of the «psychiatric gaze» and is replacing belief with delusional knowledge on its own. The answer had two aspects.

The first aspect addressed, that the psychiatric definition of delusions simply indicates a structural change from belief to knowledge. It is of outstanding importance that not the simple fact to be deluded is the reason or the cause of suffering, discontentment and helplessness, but the extent of their 'polarization'. The second aspect had to do with the ability of the psychiatrist for self-critique. It could be shown that this self-critique of the psychiatrist's knowledge as a method-dependent and the subject-object-splitting deepening knowledge is especially fostered through the insight, that the question *Who am I?* cannot be answered exhaustively by human beings. A last indefinability of the person qua person remains. Though this last indefinability cannot be formulated as knowledge and has therefore the status of a belief, it is nevertheless the basis allowing the psychiatrist to acknowledge the deluded person's interpretation of the world as his/her interpretation even if it is highly unlikely regarding all counter-arguments and especially very unfavourable for his/her way of living. This is not only mirrored in the psychiatric knowledge, that the structure of delusional convictions can best be described with the replacement of belief with knowledge and that the suffering of the deluded person and the loss of degrees of freedom is basically bound to the escalation and self-dynamics of delusions best described as a paranoid atmosphere. It is further more mirrored in the knowledge that only an empathic and respectful relationship

with the deluded person can be the basis for successful treatment. With this acknowledgement the psychiatrist resists the positivistic movement of scientific knowledge to ‘polarize’ his/her world, but he/she can only resist when he/she is basically convinced that against all progress of scientific research the question *Who am I?* cannot be answered exhaustively. It is this last moment of personal indefinability that acknowledges the deluded person as being human like every human being.

References

1 Jaspers K. *Allgemeine Psychopathologie*. Heidelberg: Springer, 1913.

2 Musalek M. *Meanings and Causes of Delusions* // K.W. M. Fulford, K. J. Moris, J. Z. Sadler, G. Stanghellini (eds.) *Nature and Narrative. An introduction to the new philosophy of psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 156–169.

3 Tsouyopoulos N. German Philosophy and the Rise of Modern Clinical Medicine // Theoretical Medicine. 5 (1984), p. 345–357.

4 Foucault M. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* / Trans. W. Seitter. Frankfurt/Main: Fischer, 1991. Original: *Naissance de la Clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

5 Kraepelin E. *Psychiatrie. Ein Lehrbuch.* B. 2. 6th edition. Leipzig: Deuticke, 1899.

6 Foucault M. *Wahnsinn und Gesellschaft* / Trans. U. Köppen. Frankfut/Main: Suhrkamp, 1989 (original: *Histoire de la folie*. Paris: Librairie Plon, 1961); Kaufmann D. *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die «Erfindung» der Psychiatrie in Deutschland, 1770–1850*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1995.

7 Marneros A., Pillmann F. *Das Wort Psychiatrie wurde in Halle geboren. Von den Anfängen der deutschen Psychiatrie*. Stuttgart: Schattauer, 2006.

8 Ibid., p. 21.

9 Reil J. C. *Rhapsodieen über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen*. Unveränderter Nachdruck, Amsterdam: Bonset, 1803/1968.

10 Schlimme J. E. *Wahnsinnig psychiatrisch. Reflexionen über Wahn und Wirklichkeit im ‚psychiatrischen Blick‘* // K.-J. Pazzini, M. Schuller, M. Wimmer (Hg.) *Wahn – Wissen – Institution. Undisziplinierbare Näherungen*. Bielefeld: Transcript, 2005, p. 259–292.

11 Jaspers, op. cit., p. 48.

12 Ibid., p. 45.

13 Ibid., p. 46.

14 Berner P. *Paranoide Syndrome* // K.-P. Kisker (Hg.) *Psychiatrie der Gegenwart. Klinische Psychiatrie I, Band II/1. 2. Auflage*. Berlin Heidelberg: Springer, 1972, p. 153–182.

15 Musalek, op.cit., p. 157.

16 Ibid., p. 159.

17 Ibid., p. 166.

18 Ibid.; Scharfetter C. *Wissen – Meinen – Irren – Wähnen. Das Spektrum der Selbst- und Weltkonstrukte // Fundamenta Psychiatrica.* 17 (2003), p. 64–76.

19 Schinkel A., Schlimme J. E. *Aktives Vertrauen, aktives Misstrauen und Paranoia. Thesen zu Personalität und Sozialität // Handlung Kultur Interpretation.* 11 (2002), p. 134–153.

20 Ibid., p. 146.

21 Jaspers, op. cit., p. 45.

22 Ibid., p. 43; Berner, op. cit., p. 153.

23 Jaspers, op. cit., p. 47.

[24] Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person-Perspective*, Cambridge; MIT Press, 2003; Rinofner-Kreidl S. *Das Gehirn-Selbst // Phänomenologische Forschungen*. 2004, p. 219–252.

[25] Henry M. *Inkarnation. Eine Phänomenologie des Fleisches* / Trans. R. Kühn. Freiburg/Breisgau: Alber, 2002 (original: *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 99, p. 282; Zahavi, op. cit., p. 71.

[26] Schlimme, op. cit., p. 264.

[27] Jaspers, op. cit., p. 1.

[28] Ibid., p. 9.

К ПОЭТИКЕ АНАЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Нина Савченкова*

Abstract

This text is related to the study of the psychoanalytical relationship as specific type of communication. This type of communication emerges at the intersection between the Foucault's concept «self care» and the approach to education stemming from the Enlightenment. The psychoanalytical relationship creates a new model of inter-subjectivity. This model links the experience of the formation of the subject with the subject-effacing mechanisms and the ontology of transitions, described by Plato as the «destruction of sensuality».

Keywords: psychoanalytical relationship, self care, sensuality, education, communication.

Образование представляет собой
остов индивида перед лицом событий.
Мишель Фуко

Одно из весьма частых определений психоанализа (бытующее в профессиональных кругах, то есть в сообществе людей, предположительно понимающих друг друга) связано с понятием «аналитические отношения». «Находиться в анализе» в этом смысле означает прежде всего состоять в аналитических отношениях, существенным образом отличающихся от прочих типов коммуникации. Это не отношения любви, дружбы, помощи, соперничества, ненависти, зависти, мотивированные семейными, профессиональными или любыми другими групповыми связями. Большинство психоаналитиков согласны также с тем, что наибольший эвристический ресурс терапии, позитивный ресурс изменения личностной структуры связан именно с этими отношениями. Вместе с тем понятие «аналитические отношения» вряд ли можно считать достаточно прояснённым содержательно: техника здесь далеко не всегда соотнесена с методологией, со стратегией психоаналитического взаимодействия в целом. Внутренний цеховой ответ на этот вопрос звучал бы просто: аналитические отношения возникают на почве переноса, как его результат, и потому являются как основной средой, так и инструментом работы.

---

* Нина Михайловна Савченкова – кандидат философских наук, доцент философского факультета СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия); Восточноевропейский институт психоанализа; ninasavchenkova@mail.ru.

Вероятно, было бы непростительной иллюзией полагать, что этот мощный концепт является лишь техническим и может быть реконструирован в рамках того или иного направления психотерапии. Артикулируя структуру аналитического взаимодействия, в отличие от прочих видов социальной коммуникации, характеризующих медицинский, юридический, педагогический дискурсы, Фрейд актуализировал контексты, близкие к греческому проекту «заботы о себе» и к эмансипирующим стратегиям Просвещения. В результате психоанализ как специфическая коммуникация, во-первых, зафиксировал этот интересный контрапункт, во-вторых, явил собой попытку разрешения противоречий, выявленных как той, так и другой теоретической парадигмой. В чём же суть пересечения? Вернёмся в исходные координаты. Тщательная реконструкция концепта «заботы о себе» Мишелем Фуко позволяет увидеть, что его значимость связана с десубстантивирующим пониманием субъективности, с вопросом о том, «что такое это самое "сам"»[1], с интригой обнаружения самого себя как того, кто не равен вопросу и скрывается в пространстве, этим вопросом обозначенном. Фуко также подчёркивает, что принципиальной коллизией является различие самопознания и заботы, которое постоянно размывается и утрачивается в европейской культурной традиции.

В универсуме платоновской мысли проблема «заботы о себе» приобретает конкретную акцентуацию, на что обратил внимание М. Хайдеггер в своей интерпретации седьмой книги *Государства*. Наряду с реконструкцией пути познания и прояснением тех процедур, которые позволяют нам вступать в устойчивые отношения с истиной, Хайдеггер указывает на двойное преобразование чувственности, которое претерпевает субъект, и связанную с этим этику перехода. Разрушение способности видения, переживаемое человеком, совершающим переход из области тьмы в область света, не совпадает с повреждением той же способности, имеющим место при переходе из света во тьму. Хайдеггер подчёркивает: два этих разрушения — самые важные моменты в процессе образования субъекта, позволяющие иначе увидеть всю топологическую структуру мифа. Значимым в этой конструкции может оказаться не оппозиция человеческого и божественного, огня и солнца, поверхности и глубины, но именно два перехода, когда видение дважды оказывается не самим собой, позиционируя предположительно «нормальное» видение (глаз человека в пещере) в качестве интервала между двумя сущностно различными состояниями неопределённости. Для субъекта, вступившего на путь образования, неочевидность самости обнаруживает себя именно здесь, открывая, соответственно, и адекватное поле вопрошания. Ни в пещере, ни на ярком солнце задать вопрос о самом себе (эффективно спросить самого себя о самом себе) не представляется возможным.

Другими словами, «забота о себе» тесно связана с движением в интервале здоровья и болезни, с патосом, понимаемым как разнонаправленность «становления здоровым» и «становления больным». Зона перехода, смены онтологического качества — пространство, где ты перестаёшь быть собой, — не навсегда, в экспериментальном ре-

жиме, тем не менее превращается в источник и ресурс возможных реальных преобразований. Критическая составляющая в комментарии Хайдеггера к данному сюжету Платона состоит в указании на отказ от понимания истины как «алетейи», совершающийся в мифе о пещере, и на появление концепции истины как «правильности взгляда», что для Хайдеггера не что иное, как предательство трагической культуры греков. Хайдеггеровское видение платоновского текста позволяет нам сделать следующее предположение: для него состояние свободы и завершение образования связаны не с обретением способности различения либо усмотрения эйдосов в чистоте, но с опытом *двух разрушений чувственности*. Свободен тот, кто имеет за спиной два таких разрушения. Любопытно, что моменты перехода связаны с недирективным присутствием Другого. Он есть, хотя и почти невидим. В случае выхода из пещеры Другой – тот, кто снимет оковы и поможет удержать тяжёлое тело на ослабевших членах; в случае возвращения Другой множествен, он – тот, по отношению к кому возникает проблема разделения смысла, проблема коммуникации. Многоликий Другой требует от побывавшего на ярком солнце предъявить себя в новом качестве и выбрать стратегию поведения (политика, риторика, пророчество, критика и т. д.). Иначе говоря, значимыми элементами платоновской модели образования являются «два разрушения способности познания» и появляющийся на этой сцене Другой, роль которого весьма небуквальна. Интерпретируя Платона, Хайдеггер и Фуко, по сути, намечают важнейшие координаты, в которых должен состояться современный праксис «заботы о себе».

Второе условие мысли Фрейда – эмансипирующая стратегия Просвещения – ориентировано не столько на онтологические трансформации, сколько на способность к самостоятельному, независимому от перипетий опыта (априорному) существованию, качество которого Кант удачно выразил формулой «иметь решимость публично пользоваться собственным разумом». Здесь значима не столько роль Другого, сколько выработка верного способа обращения с собственным разумом, адекватная эксплуатация диалектического момента, заложенного в его природе. Для Канта, проблема обращения с собственной душой – это и вопрос психологии как науки. Говоря о том, что знание души возможно лишь как «дисциплина», но отнюдь не «доктрина», и углубляя различие между *Я* познающим и *Я* познаваемым, Кант побуждает исследователей-психологов оставить однозначность дедуктивной либо индуктивной манеры и учиться двигаться проблемно-гипотетически, приближаясь к границам объективистского дискурса, но не пересекая их. Паралогизм как форма психологического знания учреждает психологию как «невозможную науку», не имеющую методологии, но владеющую методическим единством; априорную, но погружённую в средоточие конкретного чувственного опыта.

Психоаналитический проект возникает на этом проблемном перекрестке: диалектическая природа разума, трансцендентальный характер чувственности, безусловная свобода поступка попадают в зону сомнения, и потому обращение к человеку, занятому смыслом, тех-

никой и различиями вопрошания, приобретает актуальность. Странная логика вопроса и ответа, которую можно распознать в платоновском диалоге, открывает путь к совершенно специфическому способу *обращения-с*, охарактеризованному Фуко как «трансцендентальная страсть». То, с чем мы имеем дело – вещи, люди, собственное тело, собственная душа, – хоть и близко, но недосягаемо для нас. Это хорошо известно психоаналитику. Несмотря на всю возможную искренность признания, анализант не становится ближе – ни к своему собеседнику, ни к самому себе. Указывая на неизбежные разрывы в непрерывности декартовского *cogito*, Кант предвосхищающе констатирует грядущий кризис субъективности. Фуко и Хайдеггер в своём возвращении к грекам намечают долгий окольный путь его преодоления, связанный с актуализацией топологической метафоры.

В действительности же можно сказать, что преодоление кризиса началось задолго до его окончательного теоретического осознания – в сфере практической работы с истерией. В качестве предвестника новой коммуникативной модели можно назвать, например, запрет на прямое приближение к субъекту – суггестивное (гипноз), когнитивное (интерпретация), коммуникативное (воспитание/образование/научение). Новизна психоанализа состоит, как известно, отнюдь не в открытии бессознательного. Она связана с иным пониманием интерсубъективности, со спецификой коммуникации и онтологическим своеобразием фигур аналитика и анализанта. В работе Фрейда *Исследования истерии* (1895), которая ценна прежде всего попыткой выработать новую форму общения и концептуализировать её, мы можем увидеть следующие любопытные моменты. Фрейд как будто бы раздваивается: как врач, он задаёт привычные вопросы, прописывает диету и ванны; как формирующийся психоаналитик, он отстранённо наблюдает за манерой речи и поведения своих пациенток (задумываясь над тем, что напоминает ему странный тик Эмми фон Н., и вспоминая, что именно так охотники описывают токование глухаря) и решительно *ничего не предпринимает* в отношении видимого и слышимого.[2] Перед ним – люди страдающие, но свободные, способные пребывать в своём внутреннем пространстве. Фрейд как будто размышляет над тем, как быть с этим ресурсом. Что произойдёт с этим внутренним пространством, если выступить в качестве авторитета, заключить союз, стать хранителем тайн, послужить утешением? Пройдя по касательной этих возможных ролей, Фрейд понимает в итоге, что этих людей нельзя трогать (в прямом и переносном смысле). Необходимо следовать за ними туда, куда они ведут, отказаться от ценностных и социально-классифицирующих суждений, перестать опознавать рассказы анализантов с точки зрения соответствия действительности и самое главное – нужно перестать их спасать.

Записи ранних случаев, выполненные Фрейдом, а затем и заметки о технике психоанализа очерчивают основной (учитывая замкнутость, хочется назвать его герменевтическим) круг феноменов аналитического опыта. Это речь, феномен переноса, феномен регрессии. Именно они позволяют прояснить специфику аналитических отноше-

ний и психоаналитическую стратегию обращения-с-субъективностью. Отказываясь от привычных коммуникативных жестов, Фрейд отнюдь не собирается утрачивать систему отсчёта. В качестве конститутивного требования и критерия строгости он говорит о «честности» в аналитических отношениях. Размышляя над самой идеей честности, он довольно быстро сталкивается с очевидностью того, что *быть честным* и *говорить правду* (в смысле производить истинные, с точки зрения апофантической логики, суждения) – не одно и то же. Говорить правду означает выступать в качестве лица, стоящего перед выбором либо истины, либо лжи, ответственного за каждое из этих принятых в тот или иной момент решений. Честность же не предполагает апелляцию к значению сказанного вчера или сегодня («вчера Вы говорили так, а сегодня совершенно иначе»), но связывает ответственность с другим измерением – подвижных друг относительно друга индивидуальностей. Отказ от традиционного понимания истины как соответствия слова и вещи, как бинарности значений истины и лжи ведёт нас в направлении конструкционистских[3] стратегий и понимания языка как действия, а реальности собственно человеческого – как реальности разговора. К идее аналитической честности относится и обсуждаемая во *Фрагменте анализа истерии* проблема обсуждения эротических предметов и ситуаций. Фрейд задаёт практический вопрос: как говорить с юной девушкой о любви (мы могли бы добавить, а с умирающим – о смерти)?

Как удержать слово в зоне подлинности феномена, но избежать того, чтобы оно стало прикосновением и не материализовывало буквально свои референты? Из этой озабоченности вытекает, что Фрейд не только отчётливо понимает разницу между словом-значением и словом-действием, но и пытается обозначить третью функцию слова – территориализующую, порождающую место обитания субъекта. Фрейд как будто бы пытается построить иную – квазиперформативную – модель (резонирующую с перформативной по функции, но отказывающуюся от авторства высказывания). Он превращает речь аналитика в безличный языковой жест, она становится своего рода эхом – повторением собственных слов пациента с той или иной акцентуацией и учреждением микроразличий. Эта речь обычно принадлежит регистру «здесь и теперь», но не является конкретным авторским действием, равно как и сообщением, утверждением, отрицанием. Миф о Нарциссе и нимфе Эхо – крайне эвристичный ресурс для реконструирования аналитических отношений. Мы видим, что реплики, которыми они обмениваются, не соответствуют чувствам, намерениям и действиям, что, точно повторяя друг друга, они имеют совершенно разный смысл, порождая в итоге сложную структуру разговора и обнажая во всей остроте драму отношений. Напряжение, возникающее между, по видимости, нейтральной речью и предельно интенсивными чувствами, – одна из типичных характеристик аналитического диалога.

Специфика речи в анализе связана с ослаблением связи между словом и тем, кто его произносит, атрибуция как будто бы смеща-

ется. Слово, всё ещё переживаемое как достоверность «я мыслю», «я плачу», «я люблю», опирается, тем не менее, уже не на *cogito*, а на фундамент аналитических отношений. Я знаю, что пл*а*чу *Я*, но в том, что тот же самый *Я* говорю, – у меня уже нет уверенности. В аналитическом разговоре вопрос о том, кто говорит, не имеет и не может иметь точного ответа. Благодаря этому аналитическая ситуация и становится пространством возможности, где субъективность анализанта должна исполниться как нечто совершенно ему не известное. Принадлежность квазиперформативному регистру, смысловая «подвешенность» речи, также является общей характеристикой аналитических отношений.

Другой аспект аналитической речи конкретизируется в таком структурном элементе аналитического взаимодействия, как *запрос*. В современном психоаналитическом процессе запрос является необходимым условием возникновения аналитических отношений. Он воплощает то требование (или просьбу), за удовлетворение которого анализант готов заплатить деньги. В пространстве кабинета требование реализует себя как нужда в значениях. Встретившись с запросом, мы сразу попадаем в когнитивную ситуацию, отмеченную крайней настоятельностью: аналитик оказывается перед необходимостью объяснить, что происходит: найти причину тех или иных симптомов либо событий (что со мной происходит? почему ушёл муж? почему все со мной так обращаются? почему я всегда чувствую и поступаю именно так, хотя прекрасно понимаю, что это неконструктивно); поставить диагноз (скажите, кто я – психотик или невротик); предложить стратегию поведения (скажите, что делать?). Надо заметить, что самим фактом вступления в экономические отношения с анализантом аналитик как бы принимает на себя ответственность за удовлетворение этого запроса. И даже если он делает необходимые оговорки: я не буду давать Вам советы и решать за вас Ваши проблемы, – это отнюдь не означает, что анализант, движимый своей проблемой, слышит его. По замечанию Д.С. Рождественского, «происходящее может быть представлено как столкновение двух беззвучных монологов, в котором один повторяет: “Скажите же что-то. Скажите! Скажите!”, а другой: “Что? Что сказать?” – при этом оба не слышат друг друга»[4]. Но по мере запуска аналитической машины, сам факт аналитических отношений уже представляет собой двоящееся пространство согласия/несогласия, ответа/не-ответа, где за мерцанием и раздвоенностью стоит, тем не менее, вполне определённая стратегия обращения с желанием анализанта. Возникает некое сообщество, которое, вероятно, тоже следует отнести к разряду неописуемых[5].

Следующий возможный поворот в развитии логики запроса – феномен тишины. В аналитическом пространстве, где подвергаются редукции привычные значения, мы сталкиваемся с парадоксальным эффектом тотальной семиотизации. В обрушившейся пустоте всё начинает иметь смысл, и в особенности то, что обычно не замечается. Стоит только прерваться потоку речи анализанта, как в кабинете повисает «невыносимая тишина»[6], и у аналитика есть выбор – изба-

виться от этого экзистенциального зияния интерпретацией, репликой, вопросом либо же войти и попытаться быть здесь вместе с анализантом. Столкновение речи с молчанием — одна из важнейших сцен аналитического опыта. То, что предлагается пережить здесь, похоже на очную ставку с бытием. Психоаналитики описывают это как опыт слияния или разделённости, но для нас существеннее то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с весьма странной противоположностью, которая не может быть разрешена диалектически. Прежде всего потому, что ни молчание, ни речь не являются однозначными способами коммуникации. В хорошо структурированном пространстве аналитических отношений они включены в систему множества языков. Пребывание в молчании, если оно не сопровождается аффективным взрывом, свидетельствует о трансформации субъектов речи и вторичном рождении их в исходности бытия-множественным (Ж.-Л. Нанси).

Очередная конкретизация запроса связана с феноменом переноса. Можно было бы назвать это также проблемой «прямой речи». Некогда Жак Лакан, характеризуя модальности отчуждения в аналитическом процессе, заметил, что в анализе наиболее часты ситуации, когда анализант говорит с аналитиком, но не о себе, либо же он говорит о себе, но не с аналитиком. Когда анализант начинает говорить о себе вот с этим конкретным аналитиком, анализ можно считать завершённым. В этой ёмкой формуле схвачена одна из основных трудностей анализа. Если в реальной жизни практически невозможно столкновение с молчанием, то ещё более редко нам случается пережить прямую встречу с Другим. В повседневном социальном функционировании мы движемся в хороводе масок, в любви захвачены иллюзиями и целиком подчинены Воображаемому, в семье мы — во власти эдиповых фантазий и даже в дружбе чаще рады возможности не оборачиваться друг на друга, полагаться на присутствие, плечо, поддержку. В аналитической ситуации два человека остаются наедине друг с другом, при этом условие нейтральности, как своего рода экран, защищающий аналитика («как я могу с Вами разговаривать, я даже не знаю, кто Вы»), ещё больше обостряет чистый неотменимый факт взаимного присутствия. Интенсифицируя этот онтологический расклад, аналитик может ещё больше обострить контраст своей физической реальности и недосягаемости (подчёркивание запрета на прикосновение, тщательное уклонение от биографического любопытства, усиление безличности). Своим уклонением от естественного интереса анализанта он как будто бы говорит ему: почему Вы думаете, что знание отдельных фактов моей биографии позволяет Вам узнать меня? Есть гораздо более прямой путь совместного бытия как такового. Тем самым анализанту предъявляется требование прожить эту чистоту присутствия. Как он справляется с ним?

Сложность и внутренняя дифференцированность пространств присутствия великолепно описаны Морисом Бланшо в эссе *Тот, кто не сопутствовал мне* и Генри Джеймсом в повести *Зверь в чаще*. Эссе Бланшо особенно ценно тем, что в нём тщательно проработано разли-

чие эмоциональных реакций аналитика (от заботы и нежности до безразличия, холодности, ярости и жестокости) и структуры отношений как таковых. В применении к аналитическому процессу это различие состоит в том, что жест и слово аналитика могут быть жестоки, а аналитические отношения — нет. В этом зазоре как раз и возможно собственное усилие анализанта.

Если соотнести логику аналитического процесса с историей образования, рассказанной Платоном, формирование переноса будет отвечать первому разрушению чувственности, испытываемому неофитом при переходе из тьмы на свет. Поскольку нейтральность аналитика способствует его превращению в экран, на который проецируются либидинозные привязанности анализанта, аналитические отношения превращаются в эмоциональный континуум (вызывающий в памяти метафору «Соляриса» в исполнении Андрея Тарковского[7]), где человек целиком захвачен производством аффекта. В переносе интенсифицируется процесс созидания чувств, которые прежде анализант адресовал значимым другим, а теперь связывает их с теми или иными возможными субъектами, и в первую очередь с аналитиком. Человек вновь и очень остро ощущает себя любящим и ненавидящим, и проблема состоит только в том, что имеется некоторое несоответствие между его эмоциональным статусом и объектным миром вокруг (что, собственно, и отличает перенос от естественных эмоциональных феноменов). Испытание, которое ему предстоит, — это вторичное проживание собственных аффектов, но с двумя принципиальными отличиями. Если сводить бесконечное многообразие аналитического взаимодействия к жёсткой схеме, можно сказать, что перенос — это ситуация проживания страстного чувства в отсутствии объекта, но не в одиночестве. В этой эмоциональной ситуации участвует некто, то ли со-путствующий, то ли стоящий на пути. Речь, безусловно, об аналитике. Его работа состоит в том, чтобы указать на разрыв между возникшей эмоцией и объектом, обнажить само чувство и, кроме того, создать пространство совместности, в котором человек всё же останется один, — сопутствовать, не сопутствуя; быть, не будучи. Вхождение в регистр Воображаемого, где чувства не оттенены, являют себя в строгой форме аффекта, соответствуют платоновскому пребыванию под солнцем, а восхождение в высшую точку этого ярко освещённого мира в аналитическом процессе соответствует достигнутой возможности разговора друг с другом. «Я люблю тебя» и «Я тебя ненавижу» — критические точки прямой речи. В повседневной жизни они редко возникают в своей перформативной полноте и мотивируются, в основном, аффектом либо имеют ситуативное оправдание. В аналитическом взаимодействии, где люди, связанные сильными эмоциями, пребывают наедине, но прикосновение между ними невозможно; где присутствие неотменимо, но строго дозировано; где отношения реальны, но никак не затрагивают жизнь, — в этой коммуникации они претерпевают своего рода руинирование, учреждая совместность не лиц и не масок, но собственных остовов. Здесь прямая речь становится не вторжением на территорию Другого, но порождает эпи-

ческое измерение, наиболее эффективно избавляющее от «болезни идентичности». Обретение невозможного чувства со всей его высотой, пронзительностью и одиночеством, переживание абсолютной эмоции в экспериментальном режиме есть первое испытание, которое при достойном прохождении наполняет человека гордостью, достоинством, чувством полноты и тайны. Однако же, это лишь ситуация перехода. Жить под этим странным солнцем невозможной плотности[8] нельзя. Фрейд неслучайно называл это аналитическое формообразование «неврозом переноса», а Платон указывал на необходимость возвращения в «область человеческого местопребывания». Перенос должен быть разрешён, и теоретически это возможно лишь в форме сублимации.

Похоже, ничто не мешает дальнейшему развитию платоновской метафоры, и мы вправе предположить, что сублимационное разрешение переноса соотносимо со вторым разрушением чувственной (познавательной) способности, соответствующей переходу из света во тьму. Появление термина «сублимация» требует небольшого комментария. Психоанализ – способ тематизации субъективности, разворачивающийся в стихии речи и использующий речь в качестве основного инструмента. Возможно, именно поэтому здесь остро ощутимы напряжения между словом и его значением. Ни один термин, введённый Фрейдом, не удовлетворял его полностью, а в особенности – «психоанализ» и «бессознательное». Каждый термин в процессе использования уточнялся и пояснялся. В повседневном употреблении понятие «сублимация» используется как метафора, и мы связываем с ним смысл возвышения и преобразования материального в духовное, страсти – в мысль, влечения – в произведение искусства. Фрейд, описывая сублимацию как защитный механизм, отмечал его уникальность, связанную с тем, что из всех защитных механизмов только сублимация, подобно любовному акту, приводит к удовлетворению. Формальное определение указывает на то, что при сублимации влечение смещается с первоначальной цели на иную, предполагающую творческое усилие и производство смысла в культурном поле. При этом Фрейд ничего не говорит об отрицании, снятии, каком-либо ином отказе от первоначального влечения. Скорее, наоборот, иерархическая тенденция, неявно присутствующая в понимании сублимации, постепенно уходит на второй план. Более значимым становится трактовка этого феномена как отклонения и расширения поля влечения. Важна не объективация в продукте, но развёрнутая структура творческого акта, приближающая субъекта не к идеальности смысла, но к реальности мира.

Примером сублимационного процесса может послужить фильм Вима Вендерса «Небо над Берлином (Крылья желания)», для психоаналитика являющийся своего рода катехизисом. Фильм повествует об обстоятельствах принятого ангелом решения – стать человеком, то есть рассказывает об опыте нисхождения, о падении, но визуальная и аффективная природа фильма такова, что не оставляет зрителю иной возможности, кроме как понимать происходящие события в логике возвышенного. Падение оборачивается возвышением потому, что в

фильме мы переживаем очевидность того, что реальное содержательнее, труднее и нежнее идеального.[9] Максима Вендерса, рождающаяся в результате долгого спора с самим собой, проста: любовь — это реальное событие. Так и в аналитическом процессе: сублимация отнюдь не является остроумной заменой неудовлетворенного желания социальным признанием — при посредстве известного продукта, но представляет собой поиск некой точки отрешённости внутри поля страсти. Так, если первый такт переноса мы могли бы охарактеризовать как одержимость, то второй такт, несомненно, связан с вторжением безличности в эпицентр субъективности и рождением парадоксальной отрешённости.[10]

Важнейшие эпизоды фильма Вендерса, с точки зрения логики аналитического процесса, это диалоги Дамиэля, стоящего перед выбором ангельского и человеческого, с персонажем Питера Фалька. Герой Фалька — бывший ангел, уже разменявший свой аргумент вечности, пребывающий по другую от Дамиэля сторону и неспособный ему помочь. Фальк не в состоянии перевести Дамиэля через черту, однако он протягивает ему руку и говорит: я знаю, что ты здесь. Своим жестом и своей уверенностью он девальвирует границы, которые для Дамиэля абсолютны и необратимы. Фальк как будто бы говорит: границы, конечно, существуют, но имеется и множество чисто случайных способов их преодоления и, главное, возможен разговор, ведущийся невзирая на них. Режиссёрское решение, обеспечивающее убедительность этого персонажа, состоит в том, что он — Питер Фальк, играющий Питера Фалька. А значит, с его появлением на экране мгновенно оживают все его возможные образы — лейтенанта Коломбо, бывшего ангела, ставшего человеком, американского актера Питера Фалька, решившегося сыграть у европейского независимого режиссёра, американского режиссёра Фалька, собирающегося снять фильм о Берлине, наконец, Фалька-фланёра, с характерным прищуром наблюдающего за людьми и жизнью, вошедшего в фильм Вендерса со своим опытом актёра, но на этот раз не желающим играть. Такой Питер Фальк становится воплощением изначальной множественности реального, способного, тем не менее, собраться в одном жесте, взгляде, слове, одной мысли. Фальк не говорит Дамиэлю «делай как я», он просто обнаруживает для него знание о том, что мир, в котором мысль и слово, слово и действие, жизнь и смерть, причина и следствие разделены, тем не менее, является единым. То обстоятельство, что обретение единства происходит в условиях разрушения миметического пространства, придаёт и усилию, и результату особую ценность.

Ту же позицию стремится занять аналитик, когда анализант находится в поиске сублимационного решения. Фрейд сказал бы, что он выбирает сторону реального. Но сегодня становится совершенно очевидно, что занимать сторону реального по сути означает принадлежать силам Различия. Событие, которое происходит или должно произойти, в силу изначальной множественности сопутствующего ему смысла и записывается неоднократно; становление человеком проживается раз за разом, на многих сценах, по мере повторения всё резче

очерчивая лежащую в его основании логическую проблему. В этой, как говорил Фуко, *складке* внутреннее и внешнее удваивают друг друга, порождая игру причины и следствия, акцентируемую сверхдетерминирующими влияниями. Тем самым складка предоставляет место случайности – той самой, что позволяет сделать невозможное возможным, пропуская индивида в те ворота, в которые больше никто не может войти.

Такая схема описывает счастливый, прецедентный, исход аналитического процесса, когда искусство и удача идут рука об руку, что совсем не предполагается платоновской версией образования. Ответ на вопрос о том, счастлив ли человек, однажды покинувший пещеру, а затем вернувшийся, остаётся глубоко неочевидным. Скорее, аналогия мифа о пещере и аналитического процесса удерживает нас в рамках «обычного несчастья»[11] как адекватной формы интеграции с реальностью. Путь, который должен быть здесь пройден, ведёт нас от «несчастного сознания» с его расщеплённостью и провокацией бинарности к «монологической полисубъектности», от «искренности» с её иллюзиями и неизбежностью отчуждения к открытости, избавляющей субъекта от соблазнов идентичности и располагающей его в событийной перспективе.

Аналитическое взаимодействие начинается как ещё одна социальная встреча (запрос – ответ, деньги – услуга, вопрос – интерпретация), но процедуры десубъективации, которые затрагивают как аналитика, так и анализанта, разрушают бинарную логику взаимодействия, побуждая обоих к созданию «неописуемого сообщества» и творческой работе над событием, которое способно обеспечить человеку возможность осмысленного существования во временном мире. Фрейд однажды заметил, что анализ не делает человека ни более добрым, ни более умным, он делает его более целостным. И вопрос, конечно, состоит в том, что это за целостность и благодаря чему она удерживается. Гуманитарный опыт XX века позволяет настаивать на предположении, что разрушения/преобразования чувственности, лежащие в основе как процесса образования, так и аналитического становления, являются более надёжным фундаментом личной истории, чем любые формы крепкого Эго.

Примечания

1. Фуко М. *Герменевтика субъекта*. СПб., 2007. С. 54.
2. Совет, который часто дают начинающим психоаналитикам, состоящий в том, чтобы при неудержимом желании выполнить интерпретацию записывать её, но не произносить вслух, – свидетельствует о характерном расщеплении речи и языка, порождающем онтологически двоящееся поле психоанализа. Записанная интерпретация существует, но действие её отложено.
3. Имеется в виду конструирование реальности в перформативных высказываниях. Обзор конструкционистских стратегий подробнее см.: Улановский А.М. *Теория речевых актов и социальный конструкционизм* // Постнеклассическая психология. 1 (2004).

4 Рождественский Д.С. *Невыносимая тишина* // Вестник психоанализа. 1 (2007).

5 «Неописуемое сообщество» – термин Мориса Бланшо.

6 Термин Рождественского Д.С.

7 Что ярко подчеркнул своим раздражением в адрес Тарковского Станислав Лем: «Он заселил мой *Солярис* своими родственниками» (цит. по: Дашкова Т., Степанов Б. *Фантастическое в фильмах Андрея Тарковского* // В сб.: *Фантастическое кино. Эпизод первый*. М., 2006. С. 320.)

8 «Подобно тому как это ощущается в чуме, в театре есть некое странное солнце, некий необычно напряжённый свет, в луче которого кажется, что трудное и даже невозможное вдруг становятся нашей естественной стихией» (см.: Арто А. *Театр и чума* // Арто А. *Театр и его двойник*. М., 1993. С. 31).

9 Последнее, впрочем, в фильме под вопросом. Более того, убедительность реального связана именно с напряжённым и почти неразрешимым колебанием между реальным и идеальным, явленным даже не столько в размышлениях героя, сколько в самой визуальной ткани фильма.

10 Ещё одним примером двух тактов переноса может послужить эмоциональная динамика Брэдли Пирсона в романе А. Мердок *Чёрный принц*, отмеченная двумя переживаниями – рождением любовного чувства в душе конкретного индивида («Как будто мне выстрелили в живот, и осталась зияющая дыра. Колени стали ватными, я не мог стоять, я весь дрожал и трясся, зуб не попадал на зуб. Лицо словно сделалось восковым и приняло форму большой, странной, таинственно улыбающейся маски») и принятием любви как события, сопровождающимся парадоксальным спокойствием прямой речи: «Я тебя люблю, но ты, пожалуйста, не беспокойся» (см.: Мердок А. *Чёрный принц*. М., 2005).

11 Знаменитая фраза Фрейда: «Я и мои коллеги сочтём свою работу выполненной, если нам удастся превратить истерическое бедствие в обычное несчастье».

CAN JUSTICE HIDE BETRAYAL? LEVINAS'S DISCUSSION WITH FREUD

Andrzej Leder*

Abstract

Levinas places each of the philosophical or even scientific theories in the dimension created by the monotheism on the one hand, a personification of which is Judaism, and paganism on the other hand that finds shelters for itself in the shape of infinite numbers of modern rationalisations. The difference is rooted in the attitude towards violence and justice. Can justice be free of violence? Or maybe not? This conflict hides a deep philosophical and ethical controversy: can morality be free of violence, or maybe the law is always conditioned by the brutality of the force? The theories, stating that violence, even if hidden in being, always prevails, are qualified as pagan. In my paper, I will ask the question: is the severe accusation of Levinas against psychoanalysis, the accusation of paganism, justified? I will try to prove that despite many misunderstandings, there is some essential truth in this accusation.

Keywords: Freud, Levinas, justice, violence, morality, Oedipus complex.

I would like to discuss the critique of Freud's psychoanalysis formulated by Emmanuel Levinas. So, it will be the discussion of a philosophical critique of a therapeutic theory. But what matters to me, is the motif of the conflict between monotheism – represented by Judaism, and polytheism, the paganism. This conflict hides a deep philosophical and ethical controversy: can justice be free of violence, or maybe the law is always conditioned by the brutality of the force?

Let me begin with a story, told to Freud by Jacob, Freud's father. A story, which Freud himself rendered as a significant element that shaped his attitude towards Judaism. Once when Jacob was taking a walk down the streets of the small Moravian town, Pribor /Freiberg/, the town he had originated from, he got attacked by a local citizen, probably a Christian, who denied Freud's father, a Jew, the right of walking down the pavement. Freud's father gave in. However that did not satisfy the aggressor. He knocked off Jacob's hat. The small Schlomo – Sigmund Freud asked his father a question: «What happened then?» «Nothing, – came the answer. – I picked up the hat, brushed it down and went off».

A few years later Freud would refer to another story, namely the story of Hannibal, the 'Semitic character', as Freud called the

* Andrzej Leder – PhD, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences; aleder@ifispan.waw.pl.

hero himself. Hannibal challenged Ancient Rome, the synonym of the Western culture. Despite the fact that he eventually failed he did shake the Roman foundations, which means the Western foundations. One may speculate that Freud would have seen himself rather in the role of the Semitic hero, than as his humiliated, peacefully acting father.

Freud abandoned Jacob's faith, became a non-believer, atheist, a secular Jew. But Judaism was stuck deeply in his soul, like a splinter. This splinter was constantly provoking Freud to simultaneous acts of rebellion, criticism and apology.

It is in the relation with Freud's father where most of critics have seen the source of the peculiar Freud's theory of the origin of religion in general, and Judaism in particular. The core of this theory is the hypothesis saying that the source of religion lies in patricide, the memory of which had been denied. In *Totem and Taboo* Freud writes about the primitive horde where brothers kill the forefather. Later on the denied memory of the victim they transform into the Totem. In his essay about the future of religion the source of it is the desire of the father's care. In his book about Moses Judaism is being founded through assassination. The memory of the deed returns filling up the severe Yahveh's religion with the characteristic need of expiation.

Those who have written about Freud's attitude towards religion in general and towards the monotheistic religions in particular usually have referred to the texts mentioned above. Therefore, a common opinion has reoccurred that Freud was another prophet of the monotheistic 'religion of the Father'. In more subtle authors, he was seen as the renovator of the Talmudic art of interpretation.[1] Even if the later opinion can be defended, the first – more important – appears to me as quite incorrect. The misconception is the result of the focusing attention on the way Freud interpreted beliefs and not what he believed himself.

What did he believe in? He believed in the unconsciousness, conditioned by drives, in which he saw the source of the whole psychic apparatus shaped in first place by the Oedipus complex. And he also believed that psychoanalysis, as a science, allowed tracing this 'definite reality'.

Is this legitimate to place this kind of «scientific belief» alongside with other 'traditional' religions? Post-phenomenological philosophical tradition, rooted in Edmund Husserl's and Martin Heidegger's thinking proposes this kind of attitude towards sciences. Let us try it. Science, treated as any other metaphysical attitudes, becomes legitimised throughout its extra scientific assumptions. Freud himself did call the drives «the mythology of psychoanalysis», understanding at the same time the fact that every science, even physics, has its own mythology.

For a insightful thinker such as Emmanuel Levinas, it was obvious that the essence of Freud's 'religiousness' was all this what Freud himself saw as genuine, thus existing, thus good. And this is where the discussion between Levinas and Freud begins. Since Freud remained, in Levinas' opinion, follower of paganism.

It is necessary to explain Levinas's understanding of the opposition between pagan polytheism and monotheism. This opposition is rooted

in Levinas's thesis formulated in one of the first sentences of his probably most important works, *Totality and Infinity*: «To the philosophical thinking the Being appears as war». What does this mean? This means that whatever exists, the Being, philosophically defined as immanence, always possesses the nature which might be described as predatory, grabbing, subduing, ego-centric. This is what life is like. And the cult of life is, in fact, pagan. For Levinas the other way, the «monotheism» in philosophical sense of this word, would be to go beyond the limits of the immanence, «yearning for the infinity», having the transcendence as its target. And finding the answer it the Face of the Other. This constitutes the foundation of justice.

Levinas does not proclaim the existence of any transcendence, namely God. His key idea is the «yearning for the infinity». The infinity which would exceed anything what might be grasped by the mind, but shall be found through the meeting with the Other.

Now we can return to Levinas's objections against Psychoanalysis. He thought that Freud was one of those, who rendered possible the process of merging of polytheistic imagination into the monotheistic universe. What is more, he could show with great philosophical precision, how – despite many inspirations by the climate of Jewish spirituality – Freud in his fundamental intuitions still remains in the pagan world.

One could object that Levinas is not a good judge of psychoanalysis, as his prejudice and aversion against it is well known, along with his poor knowledge of the matter. However, I would say, that the importance of Levinas's thought should make us try to rethink his critical opinion.

Here a digression. Levinas's aversion against psychoanalysis hides numerous surprises. The positive aspect of this tension is connected with the acknowledgement of perceptiveness of Freud's thinking. In the text *Le Moi et la Totalitee* Levinas states that «within its philosophical self» psychoanalysis may be understood at least as «the complement to rationalism: for the reflection psychoanalysis demands all the same as the reflection demands for the naïve thought»[2].

I do agree with these, not quite obvious to many readers, statements saying that Freud in his desire goes along with modern rationalism – his craving for the cognition, craving for the understanding is insatiable and constitutes the guideline of the whole work. Despite this fact, we ought to remember the father of psychoanalysis renders the sources of this desire dubitable. He deprives rationality of its self-contained status and searches for the conditions that might justify its existence. As usual he keeps struggling between numerous projects. On the one hand the desire of cognition is connected with the sexual drive. On the other hand cognitive consciousness becomes as a phenomenon of the conscience. The motif that is vividly presented in *Introducing the Notion of Narcissism*, in which Freud is searching for roots of the rational thought (and temporality as well) in the space where the moral consciousness is being constituted.

Let us return to the aversion Levinas felt towards psychoanalysis. In *The lesson of justice derived from Talmud* Levinas writes:

«One should set one's mind against the paganism of the expression 'Oedipus complex' on the strength of the lines from Deuteronomy 8:5 (even if they do not appear overly instructive on the surface): 'Know then in your heart that, as a man disciplines his son, the LORD your God disciplines you'. Paternity has the meaning here of a constitutive category of the sensible and not of its alienation. On this point at least psychoanalysis confirms the profound crisis of monotheism in contemporary sensibility...»[3].

As I have been saying, Levinas places each of the philosophical or even scientific theories in the dimension created by the monotheism on the one hand, a personification of which is Judaism, and to paganism on the other hand, paganism which finds shelters for itself in the shape of infinite numbers of modern rationalisations.

One can suspect that Levinas is rather extreme and one-sided in this opinion. Paul Bercherie, French philosopher and psychoanalyst, rather sympathetic to Levinas, describes the phenomenon:

«The Levinas's 'clinic' does not have the ability of differentiating matters: for example it does not give itself the possibility of differentiating the syncretic polytheism of sources, with the father's function being dispersed, from the fully self-conscious anti-monotheism, Gnostic or Wagnerian; or telling the dualistic philosophy of Cartesian origins from the Hegel's totalitarian system ... differentiate universalistic generosity of the French Revolution from cynical Anglo-Saxon capitalism or the German nationalism, Reich from Freud or Lacan...»[4].

It is difficult to treat this remark light-heartedly.

Especially as one might suspect that Levinas happened to be a victim of some misunderstanding. In another version of the quoted note he adds: «Throughout all her works Mrs Amado Levy-Valensi stressed the deeply pagan character of the Oedipus myth»[5]. This is a reference to the writing by the French scholar studying Freud's texts, deeply attached to Judaism, and at the same time who originated herself from the psychoanalytic tradition. This may indicate the source of the misunderstanding remaining in Levinas's reception of this fundamental for psychoanalysis notion.

In accordance with his reluctant attitude towards untamed vital forces Levinas criticizes the 'Oedipus complex' notion as yet another form of expression of this, what he considered as the essence of paganism. Oedipus is for him the rebellion of the natural against this what remains beyond nature. Yet, Levinas criticizes the 'Oedipus complex' as if Freud would recall the Greek myth without introducing the fundamental modification to the whole construction – the modification which Freud named 'the castration crisis'. Nevertheless, this is precisely the crisis which is the key to the Freudian understanding of humanness coming to existence. In Laplanche's and Pontalis's formulation we read:

«The castration complex should be referred to the cultural order, where the law ... is always correlated with a ban. In the 'threat of castration' ... the function of Law places itself. The Law which establishes the human order»[6].

The mythical Oedipus shows, who the human being would be, if the Law were not there, the Law in the form of the ban.

Lacan has formulated this fully and explicitly. He has stressed that: if 'the Name of the Father 'doesn't come up in the proper moment, this means that it doesn't introduce an obstacle to the fully experienced mother-child fusion, the human being will submerge in madness. Inevitably he will lose his human status or, to put it precisely, his capability of placing himself in the system of symbols, thus to respond to the 'Great Other', as Lacan calls it.

When Levinas writes: «The Evil, which psychoanalysis discovers in illness, would be pre-determined by betrayed responsibility. The very libidinal relation does not take the secret of the human *psyche*. In fact, what the human is, explains the sharpness of the conflicts which are interwoven in the shape of Freudian complexes»[7], he does not remain far from self-consciousness of psychoanalysis, or at least those currents which follow Freud's legacy.

A similar thing happens when Levinas puts the stress on the meaning of bans, which populate the Judaist tradition.

> «[The ban] is *par excellence* an obstacle. A pure obstacle: It is an obstacle through its authoritarian form, through its content, since it imposes limitation, which has to be forced on life … on this very life which is being lived as "power which flows on" (la force qui va). Bans limit life, particularly … they put restrictions on the blind affluence of sexual desire».[8]

And again: this doesn't stay far from the Freudian: «conscience is the consequence of renouncing the drive»; written down in the canonical essay *Civilisation and its discontent*. Even the fact that in psychoanalysis unconsciousness is the source of the ban, whereas in Levinas's theory it is the Other who does the same, doesn't rise any major contradictions between the two streams of thinking: in the text *Transcendence and Evil* Levinas says: «…the stage of the unconsciousness … [is nothing else then] a temporary shelter for the otherness, the only one which psychoanalysis is able to develop within the world»[9].

And yet I think that in Levinas's violent accusation against psychoanalysis, in the accusation of paganism, the core of the truth is to be found. It is a fact that Freud borrowed the Greek myth. However it is not the fact of borrowing the pagan myth which is pagan. Philosophically speaking, the problem underlies the problem we discussed: it means the moral attitude towards traumatic obstacle constituting conscience and consciousness. Do we underline its violent, vital character, as psychoanalysis does? Or, like Levinas, do we try to differentiate, in an absolute way, justice and life?

So, the antagonism between Freud and Levinas becomes really sharp within the judgement of the ban, the one which establishes the Law. **Is it possible to constitute morality without harm?** Does the kingdom of justice remain entirely separated from the sphere of life – and the violence, as Levinas wants it? Or as Freud says, is justice, in its very source, always founded on non-justice?

Here the answers come as mutually contradictory. Even if Levinas accepts the severe character of paternal power, he defends it. We can find this apology in the comment formulated while reading the passage from the book of Isaiah:

> «Youth is the state of susceptibility to all this which is unchangeable, an entire reverse to the "complex of the Father"»[10].

These words should be understood within the context of the quoted line from *Deuteronomy*, which defends the fair character of the punishment.

As Paul Bercherie suggests, this is an: «...idealisation with the euphoric touch, as Freud would say ... the loss (the symbolic *castration*) the form of which is the acceptance of the Law, is given a cheerfully positive character of a voluntary sacrifice to the ideal Father»[11]. A psychoanalyst maintains then, that the loss, or the punishment – even if they are the condition justice and reason – are immanently bound with violence, with unjust character of life the shadow of which falls on any established justices.

With Levinas the act of establishing the justice takes the human out of the sphere of any violence whatsoever, which remains immanently bound with the being. The human in the state of justice is the exile from the sphere of existence and in this journey he shall not take anything with him. In one of his comments found in *The lesson of justice derived from Talmud* he writes:

> «Rabbi Hanania breaks off with the bleak predestination of myth to proclaim that there is no such guilt in front of the heavens which could not be – amongst humans and surrounded by brightness – atoned and given to be atoned. Assembly freed from the blind life instincts ... would be a place, in which the divine will of repair appears...»[12].

In Freud's thinking it is quite on contrary: the more the sphere of justice would be established, the more injustice of being will be seen through it. Freud assumes that to become a man one has to betray a part of his self. Even if apparently forgotten, this betrayal follows him and claims justice.

For someone who wants to understand the ethical intention of the founder of psychoanalysis this thought appears as fundamental. In his discussion on four fundamental concepts of psychoanalysis Jacques Lacan, faithful to this intention, tells us: «The status of the unconsciousness, whose fragility on the ground of being I always point you out, is of ethical nature?» ... as unconscious regions «are limbic spaces», filled with harmed creatures, harmed because weakly existent, nearly non-existent, repressed. In these words Lacan draws a linking line between the question of non-fullness of being and the question of harm caused by repression. As they are harmed, existences of this realm are also the most vindictive. «To touch anything in this sphere of nightmares is never secure»[13] he adds.

On his journey towards the realm of morality the man always takes a doze of the brutal character of life, of what is there. Here Freud is the successor of strictly pagan, pre-Socratic wisdom of **Anaximander, who**

speaks about guilt, which is the being of each thing, against the thing that could not come to being, because the first one took its place. Putting this in other, more formal words, Freud shows always the connection **between what is normative and what exists, he shows the origin of what is normative within the violence of the being.** The direction of thinking leads from ontology to ethics.

This is what Levinas calls paganism. And he traces in the entire Western philosophy this pagan motif, the primacy of being over justice. His mission is to turn the order backwards, he wants to establish the moral duty, res-ponsability, as the condition for any being, any consciousness. That's why each philosophy, which begins with violence of this-which-is-being, he will call pagan. In this meaning, no matter how much Freud's thought is marked by Judaism, it remains pagan.

Finally I'd like to make a digression. Freud's thought, in the same way as Levinas's, may be looked at as the response to dramatic experience of the violence of the first half of 20th century. Especially the anti-Semitism. Both of them in a similar way state that previous and current idealizations, consolations, either derived from religion or from philosophy, or finally from rational science, proved to be an illusion. Pure being, the way it is, the Being, revealed its brutal appearance. However the conclusions drawn from this finding, they were utterly different. Freud thinks that the source of the violence is precisely human craving for illusion. For instance the «illusion of moral goodness» which told his father to come to terms with the anti-Semitic aggression. So Freud demands any illusion which hides the Being should be forgotten.

Levinas would probably defend Freud's father. He would say: what can the just man do in case of such violence? For Levinas it is the Being, with its supremacy and violence that must become an illusion.

References

1 Bakanan D. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition.* Mineola, New York, 2004.

2 Levinas E. *Le Moi et la Totalité*. In: *Entre nous.* Paris, 1991, p. 41.

3 Levinas E. *Leçon talmudique sur la justice* / Tr. Andrzej Leder. In: *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris, 1993, p. 133.

4 Bercherie P., Neuhaus M. *Levinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*. Paris, 2005, p. 63.

5 Levinas E. *De la lecture juive des Ecritures*. In: *L'au dela du verset*. Paris, 1982, p. 129.

6 Laplanche J., Pontalis J.-B. *Słownik psychoanalizy* / Tłum. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska. Warszawa, 1996, S. 119.

7 Lévinas E. *Et Dieu crea la femme*. In: *Du sacré au saint*. Paris, 1977, p. 137.

8 Levinas E. *Leçon talmudique sur la justice*… S. 124.

9 Lévinas E. *Transcendencja i zło*. In: *O Bogu, który nawiedza myś* / Tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków, 1994, S. 205.

10 Lévinas E. *Du sacré au saint*. Paris, 1977, p. 79.

11 Bercherie P., Neuhaus M. Op. cit. P. 69.

12 Lévinas E. *Leçon talmudique sur la justice*… S. 124–125.

13 All fragments from: Lacan J. *Le Séminaire XI (Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse)*. Paris, 1964, p. 31.

КРИТИКА ПОНЯТИЯ *БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО* И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО МЕТОДА ТОЛКОВАНИЯ СНОВИДЕНИЙ В *DASEIN-АНАЛИЗЕ* МЕДАРДА БОССА

Михаил Кричалло*

Abstract

This article exposes the critique of the notion «unconscious» and of the psychoanalytical method of the interpretation of dreams, relying on the views of the Swiss Dasein analyst Medard Boss. On basis of the main lines of M. Boss' critique, the article reveals the concept of the «unconscious» as methodologically indistinct, open to logical criticism and theoretically superfluous. The article characterizes the notion of the «unconcealed» that is introduced by M. Boss as the substitute for the «unconscious». The Dasein-analytical critique of the term «unconscious» is extended in the article to the critique of the psychoanalytical understanding of the dream and its interpretation that is exposed as irrelevant and practically unsafe. The article describes the hermeneutical-phenomenological method of the interpretation of dreams that is used by M. Boss as the substitute for the psychoanalytical one. Meanwhile, the weak points of M. Boss' critique and conception are discussed.

Keywords: psychoanalysis, Dasein-analysis, unconscious, unconcealed, hermeneutical-phenomenological method.

Несмотря на долгую и, бесспорно, продуктивную историю осмысления и использования понятия бессознательного, оно по-прежнему остаётся не до конца прояснённым, вызывая жаркие споры специалистов и спекуляции любителей. Современные психоаналитики дают самые разноречивые определения. Так, например, Ч. Райкрофт выделяет два значения «бессознательного»: «1) относящийся к психическим процессам, которые субъект не осознаёт; 2) та часть психики, в которой, в отличие от сознательных, психические процессы являются динамически бессознательными»[1]. Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис в *Словаре по психоанализу* приводят целых три значения данного термина: «1) совокупность содержаний, не присутствующих в актуальном поле сознания; 2) совокупность содержаний, не допущенных в систему "предсознание–сознание" в результате вытеснения» и 3) обозначение "Оно, а также отчасти Я и Сверх-Я"»[2]. С. Пат-

* Михаил Кричалло – бакалавр психологии, студент 5 курса отделения психологии Белорусского государственного университета и 3 курса программы «Социальная и политическая философия» Европейского гуманитарного университета; mkritchallo@yandex.ru.

терсон и Э. Уоткинс в *Теориях психотерапии* пишут: «Бессознательное представляет собой фигуру речи и не может быть локализовано в какой-либо области тела»[3]. Видный психоаналитик П. Куттер в своей работе *Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов*[4] вообще отказывается от чёткого и ясного определения этого понятия.

В результате складывается впечатление, что понятием бессознательного учёные-психоаналитики пытаются охватить то, что не поддаётся последовательно рациональному объяснению и научному эмпирическому «схватыванию». С одной стороны, это вполне объяснимо и в полной мере соответствует самоопределению психоанализа в пантеоне наук: психоанализ ставит перед собой задачу изучить как раз те феномены, которые «объективные» науки, стремящиеся к позитивистскому научному идеалу, пытаются исключить из своей теории как неверифицируемые и не выявляемые эмпирическим путём. В то же время настоящее положение дел трудно считать удовлетворительным, если учесть, что притязания психоанализа на строгий научный анализ остаются в силе. В данной работе осуществляется попытка прояснить спорные и противоречивые моменты в определении понятия бессознательного, а также исследовать его «этиологию», поскольку, на наш взгляд, импликация данного понятия в психологию на рубеже XIX–XX вв. далеко не случайна и полностью согласуется с царствовавшей в то время парадигмой научного знания.

В литературе по данной проблематике в качестве предшественников теории Зигмунда Фрейда как правило упоминаются мыслители конца XIX в., внёсшие свой вклад в разработку понятия бессознательного (среди них – Г. В. Лейбниц, И. Ф. Гербарт, А. Шопенгауэр, Э. фон Гартман, Ф. Ницше и др.[5]). Однако, на наш взгляд, поиск неких отдельных «вдохновителей» мысли родоначальника психоанализа выглядит неоправданным, поскольку сама теория З. Фрейда коренится преимущественно в общекультурном контексте того времени, являя собой результат эволюции *позитивистской парадигмы* в гуманитарном знании. Позитивизм в конце XIX – начале XX вв. являлся доминирующей научной установкой любого уважающего себя учёного. В общем и целом, он являлся направлением в методологии науки, полагавшим единственным источником истинного знания эмпирические исследования и отрицавшим познавательную ценность философского исследования.

З. Фрейд с самого начала был «учёным» в самом *«позитивистском»* смысле этого слова. Его теория возникла как завершающий «аккорд» этой научности, поскольку Фрейд покусился на «святая святых» – на тот фрагмент человеческой реальности, который не мог быть эмпирически познан и установлен, оставаясь всегда в неком «чёрном ящике». Ведь теоретический анализ «психики» в её эмпирически регистрируемых проявлениях проводился первыми «научными» психологическими школами уже в конце XIX в. – например, первой психологической лабораторией В. Вундта. Фрейд же имел целью научное определение не «психики» в целом, но той её сокрытой области,

которая не могла быть выявлена и зарегистрирована эмпирически. В этом и состоит, на наш взгляд, окончательная претензия позитивистского знания на универсальность объяснения человека. В лице З. Фрейда позитивизм пытался эмпирически (то есть «научно») охватить *всего человека*. При этом необъяснимые феномены его поведения (и как следствие, «психики») не игнорировались и не редуцировались, как прежде. Этим феноменам в теории З. Фрейда находилось тщательно продуманное теоретическое объяснение.

Вместе с тем позитивистская наука всегда представляет собой следствие *метафизического способа мышления*. Психоанализ Фрейда — это прекрасный пример целостной, упорядоченной (пусть и с некоторыми логическими ошибками) метафизической теории. Она входит в так называемый корпус *метафизических психологических теорий* человека, или антропологий (наряду с бихевиоризмом, когнитивной психологией, психологией деятельности и др.). Все эти теории объединены выделением в человеке *«психики»* как некоего невещественного коррелята физической деятельности и поведения человека, который придаёт последнему причинно-целевую основу (за исключением бихевиоризма, игнорирующего любую «психическую» активность и сводящего поведение и жизнь человека к совокупности реакций на определённые стимулы). Разница между отдельными психологическими теориями данного «корпуса» состоит в том, что каждая по-своему понимает *психическую «структуру»*, определяющую поведение человека. К примеру, в когнитивной психологии — это мыслительные процессы, в психоанализе — инстинкты, драйвы, влечения и т. д. Таким образом, кроме традиционного метафизического разделения человека на *душу* (*psyche*, «психика») и *тело*, также и сама душа, в полном соответствии с метафизическими принципами, начинает разделяться на отдельные «структуры», «качества», «свойства» и «процессы».

Именно метафизическое мышление приводит З. Фрейда к выделению в психике человека (которую он, к тому же, называет *«психическим аппаратом»*) как отдельной «структуры», так и отдельного «свойства» — *«бессознательного»*. Фрейд использует это понятие достаточно вольным образом, в значении как существительного, так и прилагательного. Эта терминологическая неточность является причиной путаницы, которая формирует образ психоанализа как сумбурной и хаотичной области *ненаучного* знания, чего З. Фрейд всячески пытался избегать. Попробуем более внимательно рассмотреть основные аспекты употребления данного понятия в психологии З. Фрейда.

Определённый беспорядок в понятие «бессознательный» («бессознательное») вносит использование его З. Фрейдом в двух разных смыслах: «описательном» и «топическом». Известный швейцарский психиатр М. Босс, на чью критику психоаналитического концепта бессознательного мы опираемся в нашей работе, указывает на *исторические* аспекты формирования этих смыслов. В ранних работах З. Фрейд использовал «описательное» значение слова, а позднее перешёл к употреблению «топического».[6]

Описательное (или, по М. Боссу, «дескриптивно-описательное») значение «бессознательного» используется для обозначения совокупности содержаний, не присутствующих в актуальном поле сознания. В этом значении оно употребляется Фрейдом в качестве прилагательного *«unbewusst»*. Иными словами, прилагательным «бессознательное» Фрейд характеризовал определённые «психические», т. е. внутренние, непроявляющиеся вовне человека данности, которые недоступны сознанию.

Однако, как указывает М. Босс, само использование данного понятия по отношению к некоторым «внутренним» процессам и содержаниям вызывает сомнения. Главная причина этих сомнений состоит в том, что сами процессы и структуры, которые Фрейд называет бессознательными, не удостоверены как некая данность. «Нечто, чего вообще нет, не может быть ни сознательным, ни бессознательным».[7] Точно так же, пишет М. Босс, «бессознательными» можно назвать и часы на стене позади наблюдателя, если они не присутствуют в поле его сознания в настоящий момент, и отношение к близкому другу, если наблюдатель не думает о нём в данный момент времени. Однако в обоих случаях не определённый «психический процесс внутри психики» является бессознательным, но вещь снаружи на стене и отношение к близкому другу «находятся в данный момент не в центре внимания» наблюдателя.[8] М. Босс отмечает, что в двух приведённых примерах понятие «бессознательный» является некой данностью, которая присутствует «снаружи», во *внешнем* по отношению к наблюдателю мире, и не является для него тематически актуальной. Эта данность присутствует в модусе *нетематического*, *неактуально данного*. М. Босс заключает: только о таком присутствии во «внешнем мире» можно с определённостью сказать, что оно является «бессознательным», но никак не о предполагаемых интрапсихических структурах или процессах.

Итак, данный «описательный» конструкт отражает господствующую в научной методологии *рационалистическую, позитивистскую* позицию. Ведь «*бес*сознательное» может возникнуть лишь там, где уже есть *«сознательное»*, то есть там, где уже есть главенство сознания и *ratio*. Трудно не согласиться с М. Боссом в том, что «предположение о “бессознательном” не менее “законно”, чем предположение о сознании, равным образом присутствующим внутри психики»[9]. «Бессознательным» в таком случае является то, что оказывается вовне, за пределами сознания в данный момент времени.

Топическое значение «бессознательного» раскрывается в более поздних работах З. Фрейда, где он обозначает данным понятием не просто одно из основополагающих свойств психики, но целую *психическую «структуру»*, разделив психику на составляющие «части». Фрейд предлагает две топические модели. Первая предполагает разделение психики на *три* области: *сознание* (Bewusstsein), *предсознание* (Unterbewusste) и *бессознательное* (Unbewusste). Бессознательное в таком случае состоит из содержаний, не допущенных в систему «предсознание–сознание» в результате вытеснения.

Вторая топическая модель более известна. Психика, согласно ей, также разделена на *три* части, или «структуры»: *Ид* (*Оно*), *Эго* (*Я*) и *Супер-Эго* (*Сверх-Я*). В данном случае возникает ещё большая путаница, поскольку «бессознательное» выступает не только как существительное, отождествляясь с *Ид*, но и как прилагательное, относящееся и к *Эго*, и к *Супер-Эго*. Ввиду этого возникают сложности употребления самого понятия в применении к различным психическим структурам и психическим свойствам.

Бессознательное в топическом смысле — это, в общем и целом, особое «место» («топос»), «локализация» в психике; это особая система со своим собственным содержанием, механизмами и энергией. Фрейд назвал топически понятое бессознательное *динамическим*. Содержанием бессознательного являются «репрезентаторы влечений» — желания, фантазии и их воображаемые сценарии, — имеющие физиологическую суть и происхождение. Бессознательное, по Фрейду, — это всегда некий «резервуар» вытесненных сознанием влечений. Вместе с тем Фрейд признавал бессознательные содержания *врождёнными*, филогенетически присущими человеку.

Однако, в понимании Босса, в данном случае мы имеем дело с ещё более абстрактной гипотезой, нежели та, которую нам предлагала «описательная» модель «бессознательного». В данной модели нельзя обнаружить ни одной отличительной черты, которая каким-либо образом указывала бы на наличие «динамического бессознательного» внутри психики. Такой вердикт Босс устанавливает несмотря на то, что характеристика «динамического» бессознательного создаёт видимость точного определения наличествующего предмета.

Неизбежность гипотезы о топическом бессознательном Фрейд *логически* обосновывал тем, что «в ином случае именно данные сознания останутся весьма неполными»[10]. Однако, как справедливо отмечает Босс, обоснованная таким образом «неизбежность» вызывает ряд критических замечаний.

> «“Ряд различимых актов сознания” только тому кажется неполным, кто уже с самого начала предполагает, что они обязательно должны быть сведены к какой-то глубокой психической причине по непрерывной причинно-следственной цепочке».[11]

Без гипотезы о «бессознательном» не существовало бы возможности найти отсутствующие части психической причинно-следственной цепи. «В то же время, — продолжает Босс, — ни один феномен человеческого существования сам по себе не заявляет требования на своё каузально-генетическое происхождение», в то время как «природа этих явлений воспрещает такой образ действий».[12] По-видимому, причина устойчивой приверженности Фрейда гипотезе о бессознательном кроется в его безоговорочной вере «в догму естественнонаучного *метода мышления»* — именно она «разрешает быть действительным лишь тому, что включено в беспрерывную, поддающуюся исчислению причинную связь»[13].

Для более полного анализа понятия бессознательного мы предлагаем подробно остановиться на критике М. Босса основных доказательств З. Фрейда в пользу гипотезы о бессознательном.

Первое «доказательство», приводимое Фрейдом в пользу гипотезы о существовании *бессознательного*, опирается на тезис, согласно которому представление, присутствующее в сознании в данный момент времени, уже в следующий момент может его покинуть. Фрейд предполагает, что такое представление не могло просто так «исчезнуть» или «пропасть», ведь оно может появиться в сознании уже через мгновение. Отсюда вывод: такое представление в моменты непредставленности в сознании становится *бессознательным*, латентным.

Однако этот ход мыли, по мнению Босса, не выдерживает критики. Описываемое Фрейдом «повседневное» наблюдение «исчезновения» и «появления» в сознании определённого представления не является эмпирически установленным фактом, но изначально представляет собой особый вид интерпретации. Фрейд в данном случае истолковывает человеческое поведение сообразно своим теоретическим постулатам. Для подтверждения своей мысли М. Босс приводит пример: образ Фрайбургского собора, который представляет человек в данный момент, отнюдь не возникает «из психики», «из бессознательного» и вообще «изнутри». Скорее, пишет швейцарский *Dasein*-аналитик, он возникает в силу *открытости мира* (Weltoffenheit) существования самого человека. Он присутствует в *модусе тематического представления* в открытости вот-бытия (Dasein). Представление не образ, «всплывающий» из бессознательного, но сам собор, который находится во Фрайбурге и который был явлен открытости существования человека. Сама же эта открытость обусловлена определённым отношением человека к Фрайбургскому собору как таковому. Таким образом, вместо *бессознательного* Босс в данном случае говорит о ложно интерпретированном Фрейдом феномене мирооткрытого существования человека. Предположение о некой «бессознательной психической системе», пишет М. Босс, оказывается здесь абсолютно излишним.

Второе доказательство Фрейда призвано придать ещё больше прочности первому и основано на понимании феномена постгипнотического внушения. В психоанализе гипноз представляет собой феномен *психики* человека, заключающийся в полном отделении сознания от бессознательного. При этом действия, внушённые человеку гипнотизёром и совершаемые им по окончании гипноза, должны свидетельствовать, по мнению Фрейда, о существовании *бессознательного* как автономной психической структуры, которая может воздействовать на поведение человека даже без опосредующего влияния сознания.

Состояние загипнотизированного Босс характеризует в *Dasein*-аналитических терминах как падшесть (Verfallensein) пациента. Человеческое со-бытие-друг-с-другом предоставляет человеку возможность осуществлять своё независимое бытие самостью (Selbst-sein) либо препоручать его «в руки» другому. В ходе гипноза возможность препоручения своего бытия другому достигает крайней степени: человек здесь существует только через гипнотизёра и неразрывно, «идентично», с

ним. Иными словами, он *существует в отношениях к данностям мира гипнотизёра*. Как следствие, такое положение гипнотизёра позволяет последнему *настроить* загипнотизированного на желаемое отношение к гипнотизёру и выполнение определённых действий, ожидаемых либо планируемых гипнотизёром. Гипнотизёр, в свою очередь, вполне может закрыть пациенту доступ к тематическому знанию о причине его постгипнотического отношения к определённым вещам или событиям его мира. Даже после внушения, пишет Босс, человек, подвергшийся гипнозу, ещё не может снова «собраться» в независимое бытие самостью и продолжает пребывать в состоянии падшести. Его вот-бытие по-прежнему не отделено от вот-бытия гипнотизёра. Босс приводит аналогию с падшестью современного человека в «некто» (das Man). Современный человек, абсолютно того не осознавая, реализует в своих мыслях и поступках не собственные экзистенциальные возможности, но волю своих родителей и предков или устоявшиеся в обществе точки зрения. На этом основании Босс приходит к выводу, что гипотеза Фрейда о *бессознательном* как о причине появления феномена постгипнотического внушения так же мало способствует верному понимаю сущности гипноза, как и пониманию прикованности к «некто» современного человека.

Третье доказательство существования бессознательного основано на феномене ошибочных действий в повседневности. Ошибочные действия (описки, очитки, оговорки и т. д.) возникают у людей, по мысли Фрейда, в силу существования разнонаправленных намерений внутри *бессознательного*. Одно из таких намерений присутствует скрытым образом и вмешивается в осуществление другого, явного и сознательного. При этом «мешающее» намерение под воздействием цензуры сознания не осознаётся человеком. Показательным примером Фрейд считает слова председателя собрания, который, открывая собрание, сказал: «Я объявляю заседание закрытым». Явное намерение при этом – открыть собрание, скрытое – не начинать его либо же завершить как можно скорее. Именно скрытое намерение вмешивается в осуществление явного и создаёт феномен оговорки.

В понимании Босса для объяснения подобных действий достаточно представления о том, что любому человеку, в том числе и упомянутому председателю собрания, присущ горизонт *возможностей отношения к встречаемым в его мире людям и вещам*. Соответственно, причиной его оговорки является не конфликт неких противоречащих намерений, локализованных «внутри психики», а определённое *отношение* к его коллегам по собранию. Его негативное отношение к данному собранию могло быть как тематическим, так и нетематическим, однако оно не являлось «интрапсихически наличествующей вещью». Такое отношение, согласно Боссу, является *модусом исполнения* (Vollzugsmodus) человеческого бытия-в-мире, которое «всегда и с самого начала находится в *сфере открытости* общего для меня и других данного мира и находится внутри него»[14].

Четвёртое доказательство Фрейда основано на понятии *сновидения*, которое будет проанализировано во второй части нашей статьи.

Однако уже на основании трёх доказательств Фрейда можно сделать некоторые предварительные выводы относительно адекватности понятия бессознательного применительно к тем феноменам, которые оно характеризует.

Прежде всего, необходимо отметить методологическую *расплывчатость и размытость понятия «бессознательное»* по причине не только смыслового разнообразия, но и нечёткости определения и обозначения тех структур, которые оно характеризует. Данная содержательная неточность создаёт широкие возможности для разнонаправленных толкований психоаналитиками одного и того же феномена при помощи конструкта «бессознательное». В этой связи М. Босс приводит пример: во время специального семинара, на котором различным психоаналитикам была предоставлена возможность толкования одного и того же сновидения, высказанные ими толкования различались, а сами психоаналитики не нашли согласия друг с другом.[15]

Кроме обозначенной методологической неясности и расплывчатости, основная слабость психоаналитического понятия «бессознательное» коренится также в самом понятии *психики* («психического аппарата») как некоего резервуара циркулирующей *энергии*. Вся «внутренняя» активность человека отождествляется лишь с особым видом физической (либидозной или сексуальной) энергии, которая подлежит *физическому* же исследованию. Энергия «вытесняется», «капсулируется», «катексируется», «сублимируется» и т. д. – вот основные понятия психоанализа, которые ярко выражают приложение физического понятия энергии к человеку. Человек, по Фрейду, – это особый живой энергетический «механизм», основная цель которого – получение наслаждения от разряжения накапливаемой энергии (энергии *влечения*). Такое *редуцированное понимание человека*, безусловно, оказалось несостоятельным в анализе сложных психических явлений, что и привело к размытию рамок понятия «бессознательное» и его противоречивому использованию при толковании сущности человека и его поведения.

Понятие «бессознательное» не только не раскрывает тайны психики человека, но даже скрывает действительные феномены существования человека: *открытость существования*, *падшесть*, *брошенность*, *исполнение существования* и др. А это означает, что «метапсихологическое понятие» бессознательного существенно затрудняет «надлежащее понимание человеческого бытия-в-мире»[16]. Прежде всего, «причинно-следственное» объяснение (и, соотв., выдвижение гипотезы о «первопричине» – бессознательном) препятствует адекватному и надлежащему пониманию феноменов человеческого существования.

> «Причинная связь может показать правильность лишь чисто временной, но самой по себе бессмысленной последовательности возникновения определенных явлений».[17]

В самих же феноменах человеческого существования отсутствуют необходимость и какой бы то ни было мотив для конструкции причинно-следственных цепочек и поиска «первопричины».

В качестве конструктивной альтернативы понятию бессознательного Босс предлагает понятие *сокрытости* (Verborgenheit), которая снимает неоправданную метафизическую границу между человеком и миром, между феноменами мира и наблюдающим их человеком. «Сокрытое» связывает и объединяет в единую неразрывную целостность в своей «глубокой сфере» наблюдаемое (наблюдаемого) и наблюдателя. До-временная, до-пространственная, до-человеческая, до-языковая сокрытость является источником любого проявления, любого выведения-в-несокрытость, любого *феномена*. Однако «сокрытым» может стать лишь то, что уже всегда существует и присутствует в мире человека, но по каким-либо причинам временно *уклоняется* от его взгляда. «Уклоняется» таким же образом, как, к примеру, памятник, который пребывает в «сокрытии», прежде чем покрывающие его ткани будут сняты и он будет явлен. Человек, являясь *просветом бытия*, способен осветить и преобразовать в феномен то, что спрятано в сокрытости.

Толкование сновидений в психоанализе и *Dasein*-анализе

Все предложенные ранее аргументы в пользу понятия бессознательного — равно как и их опровержения, приведённые М. Боссом, — имели *теоретический* характер. Но, как известно, психоанализ З. Фрейда был востребован на практике и, несмотря на все теоретические неувязки, стал самым популярным и действенным методом в XX в. В этом смысле критика четвёртого аргумента З. Фрейда, касающегося толкования *сновидений*, имеет как раз таки практический характер и вполне отвечает требованию практической релевантности.

Сновидения, согласно Фрейду, представляют собой одно из главных доказательств существования *«бессознательного»*. Являясь «царской дорогой в бессознательное», они отражают влечения и репрезентирующие их желания, содержащиеся в подсознании. Сновидения, в общем и целом, являют собой *попытку исполнения* желаний. В состоянии сна импульсы бессознательного находят себе более быструю и прямую дорогу в сознание человека (когда он видит *сон*), поскольку границы между сознанием и бессознательным не настолько сильны, как в бодрствовании. Желания, в бодрствующем состоянии обычно подавляемые и зачастую не доходящие до осознания, проявляются во сне человека в образе сновидений. Основная сущность таких сновидений, по Фрейду, — символическое («мнимое») исполнение желания, не находящего осуществления в реальном мире в состоянии бодрствования.

Метод толкования сновидений в психоанализе основан «на психоаналитическом видении *бессознательной* деятельности человека»[18]. Следовательно, как сам метод, так и его результаты напрямую обусловлены *теоретическим пониманием* человека в психоанализе, а точнее, основаны на выделении сферы *бессознательного* и наделении её ключевой ролью в жизни человека. Предполагается, что психоаналитический метод способен раскрыть сущность сновидения. При-

мечательно, что тот же самый метод применяется и *при выявлении невротических симптомов личности*.[19] Психоаналитик отождествляет сновидение с невротическим симптомом, то есть с *искажённой формой удовлетворения желания*. Помощь, которую в таком случае может оказать сновидение человеку, — это выявление данного симптома, его анализ и последующая терапия.

Не секрет, что психоаналитический метод истолкования сновидений подразумевает их *«переистолкование»* (Umdeutung). Содержание сновидения считается символическим языком бессознательного, который к тому же искажён и потому требует тщательного психоаналитического анализа и толкования. Этот метод напоминает своего рода *расшифровку*. Содержание сновидения в таком случае представляет собой некий зачастую абсурдный шифр, который психоаналитику необходимо превратить в разумную форму «говорящего» через него желания и того неудовлетворённого влечения, которое в нём выражается.

Здесь стоит отметить, что понятие «символа» и символической связи в психоанализе имеет весьма специфический смысл: как справедливо замечает Дж. Нидлман, эта связь, скорее, имеет характер *знака* и *аллегории*.[20] Структура *символа*, прежде всего, предполагает сущностную связь со структурой *символизируемого*, в то время как для психоаналитика важна логическая цепочка, выстраиваемая к замещаемому предмету по неким внешним сходствам. Именно поэтому для определения значения символа сновидения достаточно метода свободных ассоциаций и последующего согласования «невольно» пришедших в голову сновидца мыслей с содержанием сновидения. При этом содержание сновидения зависит от того, какая концепция сновидения имеется наготове у психоаналитика, а всякое несогласие сновидца с интерпретацией объясняется «сопротивлением», которое вызывает ещё более усиленные попытки психоаналитика «убедить» клиента в своей правоте, пока тот наконец не «сдастся». Мера сопротивления, оказываемого сновидцем, часто является самым неопровержимым свидетельством того, что истолкование на верном пути.

Психоаналитик разбивает сновидение на составляющие элементы и посредством метода ассоциаций и собственных догадок пытается расшифровать каждую отдельную часть как определённый символ или символическое действие. Как уже было сказано выше, бессознательное обладает *особой «символикой»*, которая практически является исключительно сексуальной, либидозной. Символические предметы, появляющиеся во сне, в большинстве случаев символически сводятся к половым органам, а действия — к различным аспектам полового акта, сексуальных отношений с родными или возлюбленным. Часто события в сновидении интерпретируются психоаналитиком как отображающие определённые моменты далёкого прошлого, опять же связанные с неудовлетворением определённых желаний и сексуальной сферой в общем.

В психоанализе сновидческая символика толкуется как «филогенетическое наследие человечества», иными словами, «архаический,

регрессивный путь выражения бессознательного».[21] Во сне человек регрессирует до первобытной, или инфантильной, стадии своего развития, когда его желания удовлетворялись тотчас же и напрямую. Человек при этом возвращается на стадию, когда эгоистические и враждебные чувства не сдерживались сознанием и тотчас же находили выход для своей энергии.

Фрейдистским методом интерпретации сновидений используется и «идеографический» подход к символике, который постулирует, что у отдельного человека свои символы. Однако интерпретативная основа, на которую эти символы опираются, остаётся одной и той же — а именно либидозно-сексуальной.

В соответствии с *«символико-шифровальной»* природой сновидения, психоанализ в своём содержании выделяет два «слоя»: манифестный (явный) и латентный (скрытый). То содержание сновидения, которое рассказывает сновидец, кажущееся на первый взгляд абсурдным, нелогичным, непонятным, — это *явное* содержание сновидения. То же содержание, которое необходимо выявить, «скрытое» за этим явным содержанием, и представляет собой завуалированное желание индивида, — это *скрытое* содержание. Психоанализ в толковании сновидений ориентирован на выявление скрытого содержания посредством анализа явного.

Явное содержание сновидения становится абсурдным и требующим перевода в скрытое, логичное ввиду так называемой *работы сновидения* — работы по искажению лежащего в центре желания. Происходит некий «самообман» человека, когда «бессознательное» обманывает сознание, переступая установленный рубеж цензуры и вводя в сознание свои содержания. Этот цензор как контролирующая инстанция установлен на границе сознания и призван не допускать в сознание определённые мысли и содержания. Дальнейшее «сопротивление» сновидца при анализе — это «объективация цензуры»[22].

Итак, сновидение — таким, каким оно представляется сновидцу, — не имеет в психоанализе собственного содержания. В нём оно — лишь замещение, шифр, указание на некое скрытое, покоящееся за границами видимого в сновидении. Следовательно, сам смысл сновидения *создаётся* психоаналитиком в процессе беседы с клиентом.

Главная интенция критики М. Босса в адрес психоаналитической трактовки сновидения связана с констатацией того факта, что на основе сновидческого опыта человека лишь тогда можно вывести гипотезу о *бессознательном*, когда сам этот опыт не рассматривается как таковой, взятый сам по себе. Предположение о бессознательном действительно лишь тогда, когда с самого начала исследования пытаются свести само сновидение к определённой причине с исключительно гипотетическим характером. Феномен сновидения при этом не рассматривается в своей исходной данности, но сводится к гипотетическому, теоретическому конструкту, который призван его объяснить. Этот теоретический конструкт — психоаналитическое понятие о желании и его вытеснении. Ведь, по Фрейду, все сновидения являются символическим исполнением вытесненных желаний. Доказательством

такого предположения Фрейд считает детские сны удовлетворения желания в пище, которые случались тогда, когда ребёнок ложился спать голодным. Однако, отмечает Босс, такое объяснение подобно утверждению: «Поскольку имеются белые розы, то, в общем и целом, также и все розы другого цвета по своей внутренней сущности, пусть и неявно, должны быть белыми»[23].

Как известно, любая критика конструктивна лишь в том случае, если она предлагает некую альтернативу. Следовательно, рассмотрим способ, каким предлагает понимать и истолковывать сновидения М. Босс. Этот способ является одним из основных практических приложений *Dasein*-анализа.

С одной стороны, в техническом и методическом плане *Dasein*-анализ продолжает аналитическую линию толкования сновидений, начатую психоаналитиками, и прежде всего З. Фрейдом и К.-Г. Юнгом. В то же время *Dasein*-анализ меняет подход к их интерпретации. На первый план выводится *сновидческое переживание* (Traumerleben)[24], которое считается таким же реальным и значимым способом существования человека, как и бодрствование, а не выступает, как в психоанализе, в подчинённой и вторично значимой по отношению к бодрствованию роли. По мнению *Dasein*-аналитиков, жизнь осуществляется как в бодрствовании, так и в сновидении в равной мере. Сон является одним из модусов бытия-в-мире человека[25], он не может преследовать определённого назначения по отношению к жизни в бодрствовании или быть «картинкой, изображающей бессознательное»[26]. В понимании *Dasein*-аналитиков неверно также медицинское толкование сна.

Однако главным нововведением *Dasein*-анализа в области интерпретации сновидений является переход от *объяснения* (Deutung, Erklärung) к *истолкованию* (Auslegung). *Dasein*-аналитики считают различие между этими понятиями основополагающим для создания новой теории сновидения.

В этом смысле психоанализ, несмотря на введённый термин «толкование», придерживается *объяснительной модели*, если считать, что объяснением называется придание сновидениям такого смысла (Sinngebung), который в большинстве случаев не является открытым для переживающего сновидение. Этот смысл не находится «на поверхности», но остаётся завуалированным и должен быть «расшифрован как тайный шифр».[27]

Dasein-анализ предлагает *истолковательную модель*, предполагающую понимание сновидения из его «собственной сущности», без предшествующей теоретической редукции и последующего конструирования. Он не ищет тот смысл сновидения, который якобы «скрыт» за явным содержанием сна, но спрашивает о тех целостных смыслах и значениях, которые свойственны бытию человека и которые сновидение позволяет открыть, узнать с новой, прежде неизвестной стороны. В сновидении человек держит свой мир *открытым*, и потому в сновидении наилучшим образом отображаются те проблемы, которые тревожат индивида. Таким образом, Dasein-анализ, в отличие от пси-

хоанализа, рассматривает реалии сновидений в их непосредственной данности, как «действительные, психические данности: вещь как действительная вещь, животное как действительное животное, человек как действительный человек...»[28]. В своих снах, пишет М. Босс, мы предстаём в таком же подлинном, очевидном мире, как и в бодрствовании, и ведём себя в контексте тех же связей и отношений к вещам и близким нам людям. Составляющие сна следует принимать в их собственном смысле и содержании — так, как они чувствуются и переживаются сновидцем.[29]

Более того, *Dasein*-анализ понимает сны как один из способов *открытости* (Offenständigkeit) существования. Этот модус существования отличается от бодрствования тем, что в нём сновидец открыт только тому, что в высшей степени соответствует его настроенной и переплетённой связями *расположенности* (Befindlichkeit)[30]. Такая трактовка сновидения предполагает ***феноменолого-герменевтический метод*** толкования. Использование этого метода осуществляется во время психотерапевтической беседы. Сам метод не является строго регламентированным, однако существуют указания и советы по его использованию.

Прежде всего, поскольку мир индивида в сновидении становится открытым, следует обратить внимание на определённые области его мира. К ним относятся: *настроенность*, которая господствует в сновидении; *сущность* того, что в нём является; *способ*, которым оно является сновидцу; *способ*, каким сновидец *ведёт себя* по отношению к являющемуся.[31] Психотерапевтическое применение интерпретации сновидений состоит в том, чтобы посредством майевтически построенной беседы с клиентом найти аналогии между содержанием сновидения и теми конфликтами, эмоциями и поведением, которые присущи сновидцу в бодрствующем состоянии. На основании того, что в сновидении проявляются те же темы, что и в бодрствовании, но другим способом, Dasein-аналитик использует технику *герменевтического круга*. В данной технике жизнь-в-бодрствовании и сновидение взаимно разъясняются, и с помощью этого взаимного проникновения представляется возможным углубленный взгляд на экзистенциальную ситуацию клиента.[32]

Терапевт в этом процессе толкования не ставит задачу конфронтировать своего клиента с той интерпретацией, которую он придаёт его сновидению, как это свойственно психоанализу. Основная его цель — посредством нацеленных вопросов помочь клиенту *самому* найти смысл своего сновидения. Вопросы *Dasein*-аналитика подразделяются на две группы.[33]

1. Какой данности открыто существование конкретного человека в его сновидческом состоянии? Как ведёт себя сновидец по отношению к тому, что в его сновидческой-открытости-миру «показывает себя»? Исходя из какой настроенности (Gestimmtheit) он ведёт себя именно таким образом, а не иначе?

2. К каким дополнительным и аналогичным состоянию сна целостным значениям пробудившийся в своём мире стал более чувствитель-

ным? Что именно изменилось в отношении клиента с миром после пробуждения?

Для более яркой иллюстрации различий в подходе к пониманию и интерпретации сновидений между обозначенными подходами приведём несколько примеров толкования одного и того же сна, осуществляемого психоаналитиком и *Dasein*-аналитиком.[34]

Сновидение № 1

Данное сновидение рассказала одна из пациенток З. Фрейда, страдающая агорафобией. Сновидение в изложении З. Фрейда: «Мать сновидицы отсылает свою внучку, чтобы она (внучка) пошла одна. Потом она (сновидица) едет с матерью по железной дороге и видит, как её (сновидицы) дочка идёт прямо на рельсы под поезд. Она (сновидица) слышит хруст костей (при этом неприятное чувство, но не ужас). Она выглядывает из окна вагона, не видно ли позади частей (её дочери, попавшей под поезд), и упрекает мать, что та оставила малютку одну»[35].

Толкование психоаналитика (Зигмунд Фрейд)

З. Фрейд считает причиной этого сновидения инфантильное (вуайеристическое) желание. В анализе сновидения Фрейд пишет, что пациентка сама устанавливает соответствие поездки по железной дороге с возвращением из клиники, в руководителя которой она была влюблена. За ней туда приехала мать, а на вокзал приехал её врач, чтобы проводить, и привез ей букет цветов. Ей было «неприятно, что мать была свидетельницей этой любезности»[36]. Таким образом, мать в данном случае разрушает её любовные стремления. Аналогичную роль она действительно играла, как указывает З. Фрейд, в молодости сновидицы. Благодаря методу свободных ассоциаций пациентка смогла вспомнить, как однажды видела сзади своего отца голым. При этом она смогла проассоциировать данный эпизод с оглядыванием назад во сне в поисках частей её дочери. В связи с этим она сама, как пишет З. Фрейд, истолковывает сновидение в том смысле, что маленькая девочка олицетворяет половые органы. Она упрекает мать в том, что та требует, чтобы она жила так, будто у неё вообще нет половых органов. Она находит соответствие этому упреку в первой части сновидения: мать отсылает её маленькую дочку, чтобы та пошла одна. «В её воображении идти одной по улице означает: не иметь мужчины, не иметь половых сношений (*coire* – идти вместе), а на это она не способна».[37] Согласно её рассказам, пишет З. Фрейд, она, будучи ребёнком, действительно страдала от ревности матери вследствие явного предпочтения, которое оказывал ей отец. В связи с другим сновидением этой же пациентки Фрейд отмечает, что отсылание девочки в первом сновидении также относится к угрозе кастрации. При этом З. Фрейд указывает на детскую сексуальную теорию, согласно которой девочки происходят от мальчиков путём их кастрации. Та-

ким образом, пациентка негодует на мать за то, что та не родила её мальчиком. То, что «раздавливание» символизирует половой акт, как пишет Фрейд, «не явствует из этого сновидения, но подтверждается рядом других источников»[38].

Толкование Dasein-аналитика (Медард Босс)

М. Босс не удовлетворён фрейдистским толкованием данного сновидения. Он отмечает, что в целях доказательства своей версии толкования З. Фрейд даже изменяет высказывание сновидицы: «Она выглядывает из окна вагона, не видно ли *позади* (hinten) частей», переписывая его как «...не видно ли *сзади* (von hinten) частей». Именно на основании такого изменения, указывает М. Босс, Фрейд может привести данное высказывание сновидицы во взаимосвязь с последующим её воспоминанием, в котором она также *сзади* видела половые органы своего отца в ванной комнате. З. Фрейд отходит в своём толковании от фактически имеющихся данных, обходя вниманием тот факт, что увидеть нечто позади не обязательно означает увидеть *заднюю* его сторону. Вполне возможно, повернувшись назад, увидеть нечто и с *передней* стороны. Таким образом, ничто в действительности не даёт основания для истолкования этого момента как «показания» о детском переживании «угрозы кастрации», как это делает З. Фрейд. Напротив, считает швейцарский *Dasein*-аналитик, в сфере открытости этой пациентки выявляются совсем другие обстоятельства. Прежде всего, сновидица находится в тесной пространственной близости со своей матерью. Сновидица так сильно привязана к ней, что её мать осуществляет над ней полное руководство и может приказать ей отослать маленькую дочь, и сновидица повинуется ей, несмотря на то что подвергает своего ребёнка большой опасности. Только после того как её дочку раздавил поезд, она осмеливается упрекнуть мать.[39]

М. Босс отмечает, что, вместо того чтобы заниматься свободными ассоциациями однажды увиденных сзади гениталий отца, лучше указать пациентке на невероятную власть и превосходство матери, которое она допускает во сне. Такое превосходство указывает на длительное *бессильное послушничество* сновидицы как дочери. В раздавливании её дочери поездом, в котором она сидит вместе со своей матерью, отображается сила её детской зависимости от матери. Эта зависимость настолько велика, что пресекает жизненную возможность сновидицы пройти собственный путь и стать самостоятельной, взрослой женщиной и матерью. Ибо там, где более нет ребёнка – а ребёнок, которого переехал поезд, был её единственным, – там прекращается и материнство.

Это *Dasein*-аналитическое толкование, отмечает М. Босс, могло бы быть рассказано сновидице, и в этом состоял бы первый терапевтический шаг. Второй шаг заключался бы в беседе с пациенткой о том, какие ситуации из жизни-в-бодрствовании приходят ей в голову, где проявлялись бы аналогичные несамостоятельная детскость и безвольное рабство под началом её матери. Если бы терапевт во-

время заметил возможность данного толкования, отмечает М. Босс, он также смог бы осознать возможные тенденции освобождения от материнского превосходства в бодрствовании, что оказало бы помощь в лечении пациентки от её болезни.

Сновидение № 2

Сон 24-летнего студента, приводимый одним из психоаналитиков: «Я стою с несколькими коллегами и узнаю при этом, что невеста моего друга, который начиная с помолвки отдалился от меня, недавно умерла от рака. Я тронут этим событием, как и все остальные присутствующие, и испытываю сердечное сострадание к моему другу. После похорон я оказываюсь с провожающими в какой-то столовой самообслуживания. Все выстроились в очередь перед буфетом, получают свою еду. Перед тем как подходит моя очередь, я выискиваю глазами десерт, но не вижу сладкого. Я проталкиваюсь среди людей вперёд, чтобы увидеть, есть ли какое-либо из десертных блюд впереди. Однако там тоже ничего нет. Я возвращаюсь на своё место, но всё ещё надеюсь найти где-нибудь сладкое. Однако я не нахожу ничего и остаюсь недовольным»[40].

Толкование психоаналитика

Согласно толкованию психоаналитика, которое приводит М. Босс, эмоциональное отдаление друга от сновидца, которое произошло после помолвки, вызывает в бессознательном сновидца ревность и мстительное чувство к невесте, «похитившей» у него друга. Эта досада увеличилась в бессознательном сновидца до неосознанного желания смерти невесте, которое в сновидении нашло своё осуществление и убило возлюбленную его друга. Также вторая часть сновидения, в которой идёт речь о поминках, объясняется как подтверждение регрессии либидо к оральной ступени.[41]

Толкование Dasein-аналитика (М. Босс)

М. Босс указывает, что феноменологический метод рассмотрения того же сновидения указывает на абсурдность существования некоего «бессознательного желания», поскольку желание всегда имеется в отношении *чего-то желаемого*. Нельзя одновременно знать и не знать о таковом желании – в случае если оно является бессознательным. Но больше всего М. Босс возражает против выдвижения идеи о ревности или желании смерти возлюбленной, поскольку для этого не имеется даже незначительных отправных точек. Скорее, речь здесь идёт о противоположном чувстве – о настоящем сочувствии другу в его беде – и о противоположном желании – чтобы возлюбленная его друга была жива. Помолвка его друга принесла сновидцу как в сновидческом, так и в бодрствующем состоянии возможность длительных любовных отношений между двумя взрослыми партнёрами. Если

сновидец не имел до того возможности испытать подобную любовную близость к женщине, его существование достаточно открыто для того, чтобы позволить себе такую поведенческую возможность по отношению к близкому другому. Такое состояние его способности к любовным отношениям косвенным образом проявляется в его сновидении. Так, посредством смерти возлюбленной его друга для него исчезает упомянутая возможность любовных отношений.

По поводу интерпретации второй части сновидения, которую психоаналитик объясняет регрессией либидо, М. Босс возражает, что никакое либидо как «психическая энергия» не в состоянии образовать из себя человеческий мир; ситуация его мира, в которой он находится в столовой самообслуживания без десерта, также не может быть построена исходя из «либидо». Для образования конкретной ситуации в мире человек всегда уже должен существовать как мировая открытость в восприятии содержаний того, что он встречает в мире. В данном примере сновидцу открывается богатство значений, которые составляют и столовую самообслуживания как таковую, и десерт как таковой, и отсутствие десерта как таковое. Никакая энергия не подходит для понимания всего человеческого существования в мире, состоящем из воспринимаемых связанных значений.

На самом же деле, пишет Босс, речь в сновидении идёт о том, что после короткой открытости существования для собственных любовных отношений вот-бытие сновидца закрывается в такой мере, что он способен только испытать чувственное наслаждение в отношении одинокой трапезы в столовой, когда человек обслуживает себя самостоятельно. Для телесного насыщения не хватает главного блюда, чья сладость обычно завершает наслаждение пищей. Эта сладость пищи, как и возможность любовных отношений сновидца, остаётся только желанием.

М. Босс отмечает, что терапевтический эффект от психоаналитического толкования данного сновидения равен нулю и даже более того: оно могло испугать сновидца, поскольку делает его потенциальным убийцей. Как следствие, такое толкование могло повергнуть сновидца в опасную для его жизни депрессию. То, что он обоснованно защищался бы от толкования, предложенного психоаналитиком, вменялось бы ему как «сопротивление» анализу. То, что в своём толковании аналитик и пациент не были едины, привело бы лечение к скорому концу: сновидец просто завершил бы его.

Однако *Dasein*-аналитическое толкование, изложенное выше и состоящее в указании на данности с принадлежащими им значимостями, по мнению Босса, было бы сновидцем понято и принято. Оно составило бы артикулированное свидетельство того смутного ощущения, которое сновидец испытал после пробуждения от своего сновидческого опыта. На основании этого он смог бы в бодрствующем состоянии обнаружить у себя задержку созревания собственной возможности любовных отношений. В сновидении ему были явлены возможность построения и невозможность противостояния супружеской совместной жизни двух отдельных существующих людей. В бодр-

ствующем состоянии он смог бы обнаружить, что он ещё не свободно распоряжается соответствующими возможностями привязанности и не ощущает их как те, которыми он обладает.

Итак, подведём итоги нашего исследования.

В ходе данной работы проведён критический анализ понятия *бессознательного*, которое на основе критики М. Босса и авторских рассуждений охарактеризовано как методологически неясное и запутанное, логически уязвимое и теоретически излишнее. Феномены, которые оно призвано объяснить, не нуждаются, согласно М. Боссу, в данном теоретическом конструкте, но наилучшим образом истолковываются посредством феноменологического рассмотрения, применяемого в *Dasein*-анализе. От понятия о *бессознательном* ведущий *Dasein*-аналитик М. Босс предлагает перейти к понятию *сокрытости*.

Критика понятия *бессознательного* распространяется и на психоаналитическое понимание сновидения, а также на методы его толкования. При этом особое внимание уделяется тому факту, что теоретические концепты З. Фрейда напрямую обусловливает ход психотерапии. На основе примеров, приведённых М. Боссом, можно сделать вывод, что корректное следование психоаналитической теоретической модели может привести к толкованиям, вредным для самого пациента. Особенной критике подвергается факт принуждения пациента к принятию выстроенного психоаналитиком понимания его сновидения. В связи с этим под сомнение ставятся и контраргументы психоаналитиков, согласно которым психоанализ, даже в случае признания его теоретической уязвимости, убедительно подтверждён на практике.

В то же время позиция М. Босса не лишена слабых сторон. Прежде всего, она может показаться излишне абстрактной и оторванной от практики и эмпирики. Большое количество новых, сложных понятий, не следующих из конкретных эмпирически регистрируемых явлений, могут снискать упрёк в метафизичности. Также проводимый Боссом феноменологический анализ можно рассматривать как субъективистский подход терапевта к толкованию проблем пациента, несмотря на противоположное мнение М. Босса. Однако, несмотря на слабые стороны, *Dasein*-аналитическая критика психоанализа может способствовать конструктивному переосмыслению понятия *бессознательного*. Благодаря преодолению исследовательской привязки к консервативным теоретическим конструктам З. Фрейда и формированию феноменологической установки, *бессознательное* может быть рассмотрено в своей исходной, «истинной» сущности. Для этого необходимо отойти от попыток его теоретического, концептуального «схватывания» и дать возможность *«говорить» ему самому* в тех феноменах, в которых *бессознательное* само себя проявляет.

Примечания

[1] Райкрофт Ч. *Критический словарь психоанализа*. СПб.: Восточно-Европейский Институт, 1995, с. 43.
[2] Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. *Словарь по психоанализу*. М.: Высшая школа, 1996, с. 20.
[3] Паттерсон С., Уоткинс Э. *Теории психотерапии*. СПб.: Питер, 2004, с. 31.
[4] Куттер П. *Современный психоанализ*. СПб., 1997.
[5] Ждан А. *История психологии: Учебник*. М.: МГУ, 1990, с. 239.
[6] Boss M. *Grundriss der Medizin und Psychologie*. Bern, Göttingen: Huber, 1999 (3 Aufl.). S. 339.
[7] Ibid, S. 339.
[8] Ibid, S. 339.
[9] Ibid, S. 342.
[10] Ibid, S. 342.
[11] Ibid, S. 342.
[12] Ibid, S. 343.
[13] Ibid, S. 343.
[14] Ibid, S. 343.
[15] Boss M. *Es träumte mir vergangene Nacht*... Bern, Stuttgart: Huber, 1991 (2 Aufl.), S. 16.
[16] Boss M. *Grundriss der Medizin und Psychologie*. Bern, Göttingen: Huber, 1999 (3 Aufl.), S. 341.
[17] Ibid, S. 343.
[18] Лейбин В. *Классический психоанализ: история, теория, практика*. М.: Московский психолого-социальный институт, 2001, с. 353.
[19] Там же, с. 353.
[20] Бинсвангер Л. *Бытие-в-мире*. М: КСП+; СПб.: Ювента, 1999, с. 78.
[21] Лейбин В. Указ. соч. С. 406.
[22] Там же, с. 384.
[23] Boss M. *Grundriss der Medizin und Psychologie*… S. 349.
[24] Condrau G. *Einführung in die Psychotherapie*. Olten: Walter-Verlag, 1970, S. 232.
[25] Холл К., Линдсей Г. *Теории личности*. М.: КСП+, 1997, с. 336.
[26] Condrau G. *Einführung in die Psychotherapie*… S. 232
[27] Ibid, S. 233.
[28] Ibid, S. 233.
[29] Холл К., Линдсей Г. Указ. соч. С. 336.
[30] Wucherer-Huldenfeld A., Foerster H. *Daseinsanalyse. Einführung in Theorie und Praxis*. Wien: ÖDAI, 2001, S. 85.
[31] Ibid, S. 85.
[32] Ibid, S. 86.
[33] Ibid, S. 86.
[34] Boss M. *Es träumte mir vergangene Nacht*... S. 167–172.
[35] Фрейд З. *Толкование сновидений*. Мн.: Попурри, 2006, с. 290.
[36] Там же, с. 291.
[37] Там же, с. 291.
[38] Там же, с. 291.
[39] Boss M. *Es träumte mir vergangene Nacht*... S. 168.
[40] Ibid, S. 169.
[41] Ibid, S. 170.

LEIBGEDÄCHTNIS UND UNBEWUSSTES

Thomas Fuchs

Abstract

In traditional psychoanalysis the unconscious was conceived as a primary intra-psychic reality, hidden 'below consciousness' and only accessible to a 'depth psychology' based on metapsychological premises and concepts. In contrast to this *vertical* conception, the paper presents a phenomenological approach to the unconscious as a *horizontal* dimension of the lived body, lived space and intercorporeality. It manifests itself particularly in the 'blind spots' of a person's performance and behaviour, in actions that she avoids or in possibilities that she hides from herself. This approach is based on a phenomenology of body memory which is defined as the totality of implicit dispositions of perception and behaviour mediated by the body and sedimented in the course of earlier experiences.

Keywords: body memory, unconscious, phenomenology, lived space, intercorporeality.

Il n'y pas d'homme intérieur,
l'homme est au monde et c'est
dans le monde qu'il se connaît.
Maurice Merleau-Ponty[1]

Einleitung: Psychoanalyse und Phänomenologie

Psychoanalyse und Phänomenologie, zwei etwa zur gleichen Zeit entstandene Theorien[2], beide in ihrem Selbstverständnis grundlegende Wissenschaften der Subjektivität, sind einander gleichwohl fremd geblieben. Dies dürfte maßgeblich in ihrer antithetischen Auffassung von der Rolle des Bewusstseins begründet sein. Der Psychoanalyse erschien es nur als ein glänzender Firnis über einer unauslotbaren Tiefe eigentlich wirksamer psychischer Kräfte und Prozesse. Für die Phänomenologie hingegen wurde das Bewusstsein zum Spiegel oder zum Licht, in dem alle Phänomene erst zutage treten und als solche erscheinen. Bewusstsein als Sphäre des bloßen *Scheins* oder aber der *Erscheinung* – so ließe sich dieser Gegensatz etwas zugespitzt zusammenfassen. Antithetisch mussten dementsprechend auch die Auffassungen vom Unbewussten einander gegenüberstehen: Entweder galt es als die eigentliche Quelle des Seelenlebens, als verborgene Sinnstruktur und Triebkraft, die sich auf vielfältige, aber verschlüsselte Weise auch gegen die bewussten Intentionen des Subjekts seinen Weg bahnte. Oder aber das Unbewusste musste beschränkt bleiben auf ein implizites Bewusstes, das dem Bewusstsein oder der Reflexion potenziell zugänglich blieb, jedenfalls dem Subjekt nicht prinzipiell fremd sein konnte. In Husserls Worten:

> «Was ich nicht ‚weiß', was in meinem Erleben, meinem Vorstellen, Denken, Tun, mir nicht als vorgestellt, als wahrgenommen, erinnert, gedacht etc. gegenübersteht, "bestimmt" mich nicht geistig. Und was nicht in meinen Erlebnissen, sei es auch unbeachtet oder implizite intentional beschlossen ist, motiviert mich nicht, auch nicht in unbewusster Weise» (Husserl 1952, 231).

Diese Auffassungen scheinen kaum überbrückbar. Doch bei aller Opposition haben Psychoanalyse und Phänomenologie, näher besehen, doch einen gemeinsamen Ausgangspunkt: Es ist die cartesianische Auffassung des Bewusstseins als «klarer und distinkter Perzeption», die Annahme einer Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins, soweit es seine eigenen Gehalte betrifft. Das Cogito ist bei Husserl die gegenwärtige Evidenz, die notwendige Appräsentation aller Gehalte im anschauenden Bewusstsein, ohne welches sie in die Irrealität von Vergangenheit oder Zukunft zerrinnen oder entweichen. Alle Erinnerungen, alle Vorstellungen, alle Möglichkeiten des Bewusstseins müssen sich gleichsam an diese evidente Gegenwart klammern, um nicht zu vergehen. – Doch nicht wesentlich anders betrachtet Freud das Bewusstsein: Bewusst ist nur jeweils «…die Vorstellung, die in unserem Bewusstsein gegenwärtig ist, und die wir wahrnehmen» (Freud 1943, 29). Bewusstsein wird also wie im klassischen Denken als Raum aktueller Vorstellungen oder Repräsentationen aufgefasst. Das Unbewusste ist dann der Raum, der konzipiert wird, um alle anderen, nicht gegenwärtigen Vorstellungen aufzunehmen. Ein zweideutiges, wissend-unwissendes Bewusstsein lehnt Freud ab, denn «…ein Bewusstsein, von dem man nichts weiß, scheint mir doch um vieles absurder als ein unbewusstes Seelisches» (Freud 1940b, 243). Bewusstsein muss sich selbst durchsichtig sein, oder es ist kein Bewusstsein.

Die Psychoanalyse revoltiert damit zwar gegen die klassische Bewusstseinsphilosophie, überwindet sie jedoch nicht, sondern übernimmt unbemerkt ihre Voraussetzungen. Es verhält sich ähnlich wie in der heutigen Auseinandersetzung zwischen Neurobiologie und klassischer Philosophie: Das souveräne, autonome Bewusstseinssubjekt, das die Neurobiologie entthronen zu müssen glaubt, ist selbst nur ein dualistisches Konstrukt. Getrennt von seinem Leib und seinem Leben, beschränkt auf gegenwärtige „mentale Zustände", wird das körperlose und insofern ohnmächtige Ich zur leichten Beute des neurobiologischen Reduktionismus, und die Rolle des Unbewussten als des eigentlich mächtigen Untergrunds übernimmt nun das materielle Gehirn. Damit droht nun freilich eine Naturalisierung der Subjektivität, die sich ungleich verdinglichender auswirken könnte als Freuds Deutung des Menschen als *«homo natura»*, von der Binswanger (1957) sprach.

Nun hätte die von der Phänomenologie in ihrem weiteren Verlauf zunehmend in den Vordergrund gerückte Dimension der *Leiblichkeit des Subjekts* eigentlich auch zum Kern der Psychoanalyse werden können. Freud sah bekanntlich nicht nur den Ursprung des Ich im Körperlichen.[3] Auch in der psychoanalytischen Triebtheorie spielte der Körper eine entscheidende Rolle – ging sie doch von einer entwicklungsgeschichtlichen Stufenfolge von Partialtrieben aus, die unter dem Primat bestimmter Körperregionen stehen, und deren «Triebschicksale» die psychische Entwicklung des Individuums

bleibend prägen. Doch trotz dieser Konzeption machte sich auch in der psychoanalytischen Theorie der Dualismus von Körperlichem und Seelischem geltend. Die Triebe sind für Freud letztlich objektiv-somatischer, nicht leiblicher Natur; und ihre Repräsentanzen gehören nicht einem libidinösen Leib des Subjekts an, sondern bereits der Psyche als einem inneren, verborgenen Apparat, in dem Triebabkömmlinge und Triebenergien ineinander umgewandelt und auf verschiedene Instanzen verteilt werden – ein Apparat, der sich nur aufgrund äußerer Anzeichen wie dem Körperausdruck oder aber auf dem Weg über die Sprache entschlüsseln lässt. Der Körper blieb damit letztlich nur als Ort symbolischer oder imaginierter Bedeutungen von Interesse, sozusagen als ein primäres Projektionsfeld der Psyche, das immer nach seinen verborgenen Bedeutungen zu hinterfragen war. Dass Seelisches immer zugleich auch leiblich sein könnte, war im dualistischen Paradigma nicht denkbar.

Mit dem Begriff des «seelischen Apparats», der zweifellos auf Freuds eigene frühe Gehirntheorie zurückgeht, war zudem ein Gebilde entworfen, das als eine Art von innerem Behälter für Abbilder und Erinnerungen der äußeren Realität diente. Als «Objektrepräsentanzen», «Imagines» usw. introjiziert, bevölkerten sie die verschiedenen Kompartimente der Psyche und entwickelten darin in Verbindung mit den Triebenergien ihr Eigenleben. So blieb das Ich von maßgeblichen Anteilen dieser Kompartimente durch radikales Nichtwissen getrennt: Das topische und dynamische Unbewusste ist nach Freud grundlegend vom Vorbewussten als dem latent und implizit schon Gewussten verschieden (Freud 1940c, 77f.). Zwischen dem Vorbewussten und dem Unbewussten steht der ökonomische Mechanismus der Verdrängung, und sowohl das Verdrängte wie das Verdrängende, also das Motiv der Verdrängung entziehen sich dem Bewusstsein. Als Belege für diese Konzeption konnte Freud zum einen auf körperliche Symptome oder *Fehlleistungen* verweisen, die dem Ich als fremd oder unsinnig gegenüberträten, zum anderen auf die Differenz von manifestem und latentem *Trauminhalt*, die einer unbewussten Zensur zuzuschreiben sei, nicht zuletzt auch auf den *Widerstand*, den der Patient in der Analyse der Bewusstmachung des Verdrängten entgegensetze.

Allerdings geschah diese radikale Abspaltung des Unbewussten um den Preis, dass es zumindest eine problematische Zwitterstellung zwischen subjektivem Erleben und objektiven Vorgängen annahm (Waldenfels 2002, 294), ja letztlich doch der Objektivität des psychischen Apparates zuzuteilen war. Freud löst das von ihm entdeckte Paradox, dass man «etwas weiß und gleichzeitig nicht weiß» und mit «einer Blindheit bei sehenden Augen geschlagen ist» (Freud 1957, 175 Anm.) durch die Aufspaltung der Psyche in zwei Teile wieder auf. In der Konsequenz wird das Unbewusste zum «inneren Ausland» (Freud 1940c, 62), also zu einem Äußeren im eigenen Inneren, dessen Sinn und Wirkung dem Subjekt fremd und quasi-objektiv gegenüberstehen. – Hier ist allerdings nicht nur an Husserls Einwand gegen eine dem Subjekt gänzlich fremde Motivation zu erinnern. Wie sollte das Subjekt darüber hinaus imstande sein, sich einen solchen fremden Sinn wieder anzueignen, wenn es nicht ein sowohl ursprünglich als auch latent noch immer *eigener* Sinn wäre? Die psychoanalytische Therapie könnte dann nur

rationale Einsichten in die Mechanismen des eigenen Inneren vermitteln, jedoch nicht zu einer wirklichen Integration der Persönlichkeit beitragen. Dass *«wo Es war, Ich werden»* sollte, bliebe dann nur eine Sache des expliziten Wissens, nicht der Aneignung.

Die phänomenologische Kritik an dieser Konzeption bewegte sich nun auf verschiedenen Wegen.

1. Sartre sah im Unbewussten nicht eine das Subjekt von außen her begrenzende Gegebenheit, sondern eine grundlegende Modalität des für die Subjektivität konstitutiven Selbstverhältnisses, nämlich die der Unaufrichtigkeit, der *«mauvaise foi»* (Sartre 1962, 91ff.). Das Subjekt nimmt ein ambivalentes Verhältnis zu sich selbst ein; es läßt sich gewissermaßen in eine «gewollte Unaufmerksamkeit» gleiten: Man weiß etwas nicht *und* will es nicht wissen; man sieht etwas nicht *und* will es nicht sehen, und wird so zum Getäuschten und Täuschenden in einer Person.

2. Eine vergleichbare Form des Doppelbewusstseins lässt sich, wie Bernet (1997) es unternommen hat, in Husserls Analysen der Bildwahrnehmung, des reproduktiven Bewusstseins, der Erinnerung und vor allem der *Phantasie* finden: Diese Bewusstseinsformen sind jeweils mit einer Doppelung von Anwesendem und Abwesendem verbunden, so dass das Ich gleichzeitig in zwei verschiedenen Welten lebt; damit können sie auch als Paradigmen für das Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem dienen.

3. Ein anderer Weg, den Dualismus von Bewusstem und Unbewusstem zu überwinden, besteht darin, den Raum der Subjektivität gewissermaßen in der *Vertikale* zu erweitern, so dass er die Phänomene des Triebs, des Drangs als eine grundlegende Schicht einzuschließen vermag. Diesen Weg der Umdeutung der Freudschen metapsychologischen Begriffe in eine elementare Lebenstätigkeit, die dem bewussten Selbsterleben immer voraus- und zugrundeliegt, haben in Ansätzen Max Scheler (1928), dann vor allem Michel Henry (1992) beschritten.

4. Schließlich besteht die Möglichkeit, ausgehend von der Ambiguität des Leibes im Verständnis Merleau-Pontys, die Subjektivität in der *horizontalen* Dimension zu erweitern und das Unbewusste im leiblichen *Verhalten,* im *Lebensvollzug* und in den Strukturen des *Lebensraums* einer Person aufzusuchen. Dabei kommt dem Leibgedächtnis eine besondere Rolle zu, insofern es die leiblichen und zwischenleiblichen oder Beziehungserfahrungen eines Menschen in implizit wirksame Bereitschaften verwandelt, die als solche meist unbewusst dem Lebensvollzug zugrunde liegen.

Diesen Weg will ich im Folgenden beschreiten (ohne damit die anderen genannten Möglichkeiten zu verwerfen). Inwieweit, so wäre also zu fragen, lässt sich das Unbewusste in den gelebten Beziehungen und Verhaltensweisen eines Menschen verorten, also in der *horizontalen* Dimension des gelebten Leibes und der Zwischenleiblichkeit? Wie weit kann eine solche Konzeption Elemente des Unbewussten bei Freud wiedergeben? – Ich werde im Folgenden zunächst eine Konzeption des Leibgedächtnisses und des von ihm konstituierten Beziehungsfeldes entwickeln und dann nach den Strukturen dieses Feldes fragen, in denen sich Unbewusstes gleichsam einnisten kann.

Das Leibgedächtnis

Wenn wir, Merleau-Ponty folgend, den Leib nicht als den sichtbaren, tastbaren und empfundenen Körper auffassen, sondern in erster Linie als unser *Vermögen* zu sehen, zu berühren, zu empfinden, dann bezeichnet das Leib*gedächtnis* die Gesamtheit dieser leiblichen Bereitschaften, wie sie sich im Entwicklungsverlauf herausgebildet haben, also in ihrer historischen Dimension. In das Leibgedächtnis sind früher erlebte Situationen und Handlungen gleichsam eingeschmolzen, ohne daß sie sich noch als einzelne herausheben. Aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen hat sich eine Gewohnheitsstruktur gebildet: Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis *vergegenwärtigt* die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als *gegenwärtig wirksame* in sich. Es führt nicht zurück zum Vergangenen, sondern bedeutet im Gegenteil die Möglichkeit, sich immer wieder einer ähnlichen Gegenwart zuzuwenden. Dieser Ansatz konvergiert mit Ergebnissen der neueren Gedächtnisforschung zur zentralen Bedeutung des *impliziten* Gedächtnisses, das unseren gewohnten Verhaltens- und Handlungsweisen ebenso zugrunde liegt wie unseren unbewussten *Vermeidungen* von Handlungen (Schacter 1999, Fuchs 2000c).

Der Leib ist also das Ensemble von gewachsenen Bereitschaften und Vermögen des Wahrnehmens, Handelns, aber auch des Begehrens und des Kommunizierens. Seine Erfahrungen, im Leibgedächtnis verankert, legen sich über die Umgebung wie ein unsichtbares Netz, das uns zu den Dingen und Menschen in Beziehung bringt. Er ist, wie Merleau-Ponty schreibt, unser beständiges Mittel, vertraute «*Haltungen* anzunehmen» und uns so «Quasi-Gegenwarten zu verschaffen», d. h. unsere Vergangenheit zu aktualisieren und uns dadurch in Situationen einzurichten (Merleau-Ponty 1965, 215). Mehr noch: In den leiblichen Erfahrungsstrukturen ist auch der Andere immer schon enthalten, er ist im Ausdruck verstanden, im Begehren intendiert. Bevor ich darauf reflektiere, was ich gestisch oder sprachlich mitteile, stiftet mein Leib immer schon den Sinn des Miteinander-Seins; er gibt Ausdruck in Haltung und Gestik und reagiert zugleich auf den Eindruck des Anderen. Diese «Zwischenleiblichkeit» (Merleau-Ponty 2003, 256) bildet ein übergreifendes, intersubjektives System, in dem sich von Kindheit an leibliche Interaktionsformen bilden und immer neu aktualisieren. Sie umfasst das Selbst und die Anderen, Bewusstes und Unbewusstes: «Die Anderen brauche ich nicht erst anderswo zu suchen: ich finde sie innerhalb meiner Erfahrung, sie bewohnen die Nischen, die das enthalten, was mir verborgen, ihnen aber sichtbar ist» (Merleau-Ponty 1974, 166).

Leibgedächtnis und Lebensraum

Das leibliche Gedächtnis bildet damit, ähnlich wie das Körperschema, nicht nur ein innerliches, auf den Leibkörper beschränktes System. Es konstituiert vielmehr ein sensomotorisches, libidinös besetztes und interaktives Feld, in dem wir uns als leibliche Wesen fortwährend bewegen und verhal-

ten. Es bietet sich nun an, hier die Begriffe der Feldpsychologie Kurt Lewins (1969) heranzuziehen, insbesondere den Begriff des *Lebensraums,* und sie mit den Strukturen des Leibgedächtnisses zu verknüpfen, was ich im Folgenden skizzenhaft tun möchte. – Der Lebensraum ist zentriert um die Person und ihren Leib. Er ist nach Lewin charakterisiert durch erlebte *Qualitäten* wie Nähe oder Distanz, Enge oder Weite, Verbindung oder Trennung, Erreichbarkeit oder Unerreichbarkeit, und er ist strukturiert durch physische oder symbolische *Grenzen,* die der Bewegung Widerstand entgegensetzen. Daraus ergeben sich mehr oder weniger deutlich abgegrenzte *Bereiche* wie etwa der persönliche Nahraum um den eigenen Leib, das beanspruchte Territorium (Eigentum, Wohnung), die Einflusssphäre, die von jemandem ausgeht, aber auch Zonen des Verbotenen oder des Tabus. Der gelebte Raum ist weiter durchdrungen von spürbaren *«Feldkräften»* oder *«Vektoren»*, in erster Linie anziehender oder abstoßender Art. Konkurrierende attraktive oder aversive Kräfte im Lebensraum führen zu typischen Konflikten wie Attraktion (Appetenz) *versus* Aversion, Attraktion *versus* Attraktion usw. Sie können als einander widerstreitende Bewegungs- oder Möglichkeitsrichtungen betrachtet werden, die sich einem Menschen in einer Situation bieten.

Als ein anschauliches Beispiel für konfligierende Feldkräfte kann die Situation eines kleinen Kindes dienen, das zwischen Mutterbindung und Neugier hin- und hergerissen ist (vgl. Stern 1991, 101). Die Mutter ist zunächst der «sichere Hafen», gleichsam das Gravitationszentrum, das den erlebten Raum des Kindes so krümmt, dass es sich zunächst nur in ihrer Nähe bewegt. Der Raum erhält damit einen Gradienten, er wird «leerer», einsamer, je weiter das Kind sich von der Mutter entfernt. Zwar verdichtet er sich wieder um andere, fremde Personen, doch macht das Kind lieber einen Bogen um sie: Die Raumkrümmung in ihrer Nähe ist «negativ». Nach und nach lockern der kindliche Explorationstrieb und die ihm entsprechenden attraktiven Umgebungsreize das Band zur Mutter, so dass zunehmende Entfernung gegen den Gradienten möglich wird – allerdings nur bis das Band zu stark gedehnt wird und das Kind doch zur Mutter zurückläuft. – Das Beispiel kann zugleich illustrieren, dass den jeweiligen Feldstrukturen das Leibgedächtnis zugrunde liegt, in diesem Fall die Geschichte der Nähe- und Bindungserfahrungen, die das Kind mit seiner Mutter gemacht hat. Ein anderes sprichwörtliches Beispiel läge in dem Satz «Gebranntes Kind scheut das Feuer», der die aversive Wirkung des Leibgedächtnisses verdeutlicht. Ein drittes Beispiel schließlich geben die Zonen des Verbots, die die Bewegungsrichtungen des Kindes einschränken, so dass seine spontanen Regungen mit den elterlichen Imperativen interferieren, und zwar insofern sich diese als eine Negativität *in seinem Lebensraum selbst* niedergeschlagen haben.

Somit weist der Lebensraum entsprechend den jeweiligen Erfahrungen, Vermögen und Motiven einer Person unterschiedliche Bedeutsamkeiten, Relevanzen oder Valenzen auf. In Analogie zum physikalischen Feld treten «Gravitationswirkungen», unsichtbare «Krümmungen» des Raumes oder Barrieren auf, die spontane Bewegungen einschränken oder verhindern. Namentlich in der Psychopathologie begegnen wir vielfältigen Deformationen des gelebten Raums, etwa den Tabuzonen beim Anankasten oder den Vermeidungszonen beim Phobiker, die jeweils auf bestimmte, leibräumlich

strukturierte Vorerfahrungen zurückgehen, also wesentlich auf dem leiblichen Gedächtnis basieren.

Zur Phänomenologie des Unbewussten

Damit habe ich in knapper Form einen Ansatz und eine Begrifflichkeit skizziert, die es erlauben, die Frage nach dem Unbewussten in veränderter Weise zu stellen und zu beantworten.

Wenn wir die topische Annahme eines Unbewussten jenseits des Bewusstseins, eines unabhängigen innerpsychischen Prozesses zurückweisen, der gleichsam von außen her auf das Erlebnissubjekt einwirkt, dann können wir nun fragen, ob das Unbewusste nicht als ein anderer Modus des Erlebens selbst zu denken ist, der sich in der *horizontalen* Dimension des gelebten Leibes und des gelebten Raumes manifestiert. Das Paradigma dafür wäre die Ambiguität des Leibes selbst, der *als sehender* doch immer unsichtbar bleibt, und dessen Bereitschaften mir oft nicht bewusst werden, sondern gerade von außen her entgegenkommen, nämlich in Gestalt der attraktiven oder aversiven Valenzen, der Aufforderungscharaktere und Feldstrukturen meiner Umwelt. Dieses Unbewusste wäre dann, wie Merleau-Ponty schreibt, «nicht in unserem Innersten zu suchen, hinter dem Rücken unseres "Bewusstseins", sondern vor uns als Gliederung unseres Feldes» (Merleau-Ponty 1986, 233). Es wäre die unerkannte Kehrseite unseres Erlebens und Verhaltens, oder sein anderer, zweiter Sinn.

Betrachten wir als Ausgangspunkt zunächst die Feldstruktur eines unterdrückten Wunsches. Heinrich von Kleist berichtet in seiner Erzählung *Der Branntweinsäufer und die Berliner Glocken* von einem trunksüchtigen Soldaten, der sich nach eindringlicher Belehrung und Bestrafung zur Abstinenz entschlossen hatte, jedoch nach drei Tagen alkoholisiert aufgefunden wurde. Befragt, wie es trotz aller guten Vorsätze zu dem Rückfall gekommen sei, rechtfertigte sich der Soldat, es müsse mit dem Teufel zugegangen sein, denn bei seinem Gang durch die Stadt habe er auf einmal in allen Glockenschlägen die Namen von Branntweinsorten herausgehört, also etwa im *Bimmeln* der Rathausglocke «*Kümmel! Kümmel!*», in der Domglocke «*Pomm*eranzen, *Pomm*eranzen», usw. Dieser heimtückischen Beschallung sei er schließlich unterlegen.[4] – Dieses humoristische Beispiel betrifft zwar nur einen durch willentlichen Vorsatz unterdrückten, nicht einen verdrängten Wunsch; es illustriert jedoch sehr schön die indirekte Weise, in der sich gegenläufige leibliche Impulse oder Triebregungen durchsetzen können, nämlich von außen her. Das Erlebnisfeld ist gleichsam durchsetzt vom unterdrückten Begehren, das sich schließlich an bestimmten Wahrnehmungen auskristallisiert, nämlich solchen, die sich durch hinreichende *Unbestimmtheit* ebenso wie *Ähnlichkeit* dazu anbieten, also in diesem Fall die verschiedenen Glockenschläge. Das Unbestimmte oder Vieldeutige ist der Ort, an dem ein latenter oder verborgener Sinn Gestalt annehmen kann. Die Triebregung oder der Wunsch, dem die Erfüllung versagt wurde, bricht sich auf einem Umweg und von außen her Bahn, so dass wir hier im Prinzip schon den Mechanismus der *Verschiebung* erkennen können. Das eigentlich Begehrte erfüllt sich in einem Ähnlichen.

Eine vergleichbare Interferenz von thematischen und unthematischen, leiblich zum Ausdruck kommenden Sinnrichtungen finden wir bei den vielfältigen Formen der *Fehlleistungen*. Das Sich-Verhören gleicht am ehesten dem Beispiel von Kleists Soldaten: Ein latent gewünschter Sinn wird aus einer ihm ähnlichen Lautfolge «herausgehört». Im *Ver*sprechen, *Ver*schreiben, *Ver*legen etc. schiebt sich anstelle einer explizit beabsichtigten Handlung eine andere Intention dazwischen, so dass also buchstäblich «die rechte Hand nicht weiß, was die linke tut». Im *Ver*gessen schließlich wird eine ursprünglich gefasste, jedoch unangenehme Intention ausgeblendet und durch andere, z. B. routineartige Handlungsabläufe ersetzt. Im spontanen, «von selbst» geschehenden leiblichen Wahrnehmen oder Handeln setzt sich also jeweils die latente Intention durch – in einer Verkehrung oder Verschränkung, die sprachlich in allen Fällen in der Vorsilbe *ver-* zum Ausdruck kommt. Freud spricht selbst davon, «dass die Fehlleistungen Ergebnisse der Interferenz von zwei verschiedenen Intentionen sind, von denen die eine die gestörte, die andere die störende heißen kann» (Freud 1940a, 56).

Entweder kann nun der Urheber der Fehlleistung sofort oder nach kurzer Überlegung ihren Sinn erkennen und sich selbst zuschreiben, oder er erlebt sie als «unsinnig», also sich selbst entfremdet; zum Beispiel des Versprechens schreibt Freud:

> «Wenn wir sie [die dem Versprechen zugrunde liegende Absicht] nachträglich dem Redner vorführen, kann er sie als eine ihm vertraute anerkennen, dann war sie nur zeitweilig unbewusst, oder sie als fremd verleugnen, dann war sie dauernd unbewusst» (Freud 1940c, 77).

Freud stützt nun u. a. auf diesen Unterschied seine kategorische Trennung des Vorbewussten vom eigentlichen, dynamischen Unbewussten, das «durch lebendige Kräfte» vom Bewusstsein ausgeschlossen oder verdrängt werde (Freud 1943, 436). Der Mechanismus der Abwehr und der ihr entsprechende Widerstand gegen den latenten Sinn setzen offenbar voraus, dass die hemmende Tendenz und ihr Motiv ihrerseits dem Bewusstsein entzogen bleiben. Die Frage ist aber doch, ob dies die Etablierung eines eigenen innerpsychischen Raums des dynamisch Unbewussten rechtfertigt. Dagegen spricht schon der nur graduelle Unterschied zwischen einem zeitweilig und einem dauernd Unbewussten in Freuds erwähntem Zitat. In beiden Fällen haben wir es ja vor allem mit einer Doppelung von Intentionen zu tun, zu denen nur im zweiten Fall noch eine zusätzliche verdrängende Tendenz tritt. Wenn wir aber die «lebendigen Kräfte» der Verdrängung, von denen Freud spricht, nicht einer innerpsychischen Mechanik jenseits des Bewusstseins zuschreiben, sondern sie vielmehr als Feldkräfte auffassen, dann finden wir dafür durchaus Vorbilder im leiblichen oder Lebensraum.

Zu denken wäre zunächst an die körperliche *Schonhaltung* nach einer Verletzung: Unwillkürlich vermeidet man, das verletzte Glied gefährlichen Objekten auszusetzen und hält es zurück, ohne dabei noch an das Ereignis denken zu müssen. Die Vermeidungshaltung geht also in das implizite leibliche Gedächtnis ein. Weiter habe ich bereits die *Zonen des Verbots* erwähnt, denen sich das Kind gegenübersieht, und die seiner Annäherung negative Feldkräfte entgegensetzen, solange bis es sie «von selbst» respektiert. Einen

Schritt näher zum dynamischen Unbewussten kommen wir bei Zonen oder Objekten des *Tabus.* Denn im Unterschied zum Verbot besteht die besondere Struktur und Wirkung des Tabus darin, dass es selbst gar nicht explizit formuliert, sondern durch das vermeidende Verhalten der anderen erzeugt wird, gewissermaßen als negative Krümmung des gemeinsamen Lebensraums um das Verbotene. Tabus sind am wirkungsvollsten, wenn sich die Mitglieder der Gemeinschaft ihrer gar nicht bewusst sind. Die Übertretung von Tabus wird auch nicht unbedingt durch offene Strafen geahndet; vielmehr stellen sich Gefühle von Scham-, Schuld oder Abscheu beim Verletzer des Tabus von selbst ein, verstärkt durch die Verachtung und das ausgrenzende Schweigen der anderen.

In all diesen Fällen wird also das Erleben und Verhalten von negativen, also abstoßenden oder «repulsiven» Feldkräften bestimmt, die ihre Wirkung aber gerade unthematisch ausüben, da sich das Subjekt gleich dem sprichwörtlichen «gebrannten Kind» nach und nach dem möglichen Konflikt entzogen hat. Die Vermeidung ist zu einem impliziten, leiblichen Verhaltensmuster geworden, so dass das potenziell Bedrohliche in der Umwelt nicht mehr bewusst erlebt wird. Dennoch treten die repulsiven Kräfte dem Bewusstsein nicht von außen her gegenüber, sondern als «das Andere seiner selbst». Sie bleiben koextensiv mit dem Erlebnisfeld, aber als sein Negativ. Die manifesten Gefühle der Angst, Schuld oder Scham, die bei der Überschreitung der Barrieren im Lebensraum auftreten, sind im Grunde schon vorher latent gegenwärtig und verleihen diesen Barrieren ihre affektive Besetzung.

Ebenso setzt nun auch bei einer Fehlleistung das dynamische Unbewusste seiner Bewusstwerdung Widerstand entgegen. Dieser Widerstand ist zwar selbst nicht bewusst, auch nicht implizit oder vorbewusst, aber er ist deshalb doch nicht etwas gänzlich außerhalb des Bewusstseins, sondern vielmehr eine *Zweideutigkeit oder Doppelbödigkeit des Bewusstseins selbst*; dergestalt dass das Subjekt, trifft es auf die Manifestation des verborgenen Sinns, zumindest ahnt, dass sie ihm eine *Frage* stellt, nämlich nach dem Anderen seiner selbst. Das Unbewusste, so schreibt Merleau-Ponty, «kann kein Prozess,in der dritten Person' sein, da es selbst ja auswählt, was von uns zur offiziellen Existenz zugelassen wird, da es die Gedanken oder Situationen umgeht, denen wir uns widersetzen, und also kein *Nicht-Wissen* ist, sondern vielmehr ein nicht-anerkanntes, unformuliertes Wissen, das wir nicht ertragen wollen. In einer noch ungenauen Sprache ist Freud hier im Begriff zu entdecken, was Andere treffender als *zweideutige Wahrnehmung* bezeichnet haben» (Merleau-Ponty 2003, 79).

Wir können diese Ambiguität des Bewusstseins noch an einem weiteren Abwehrmechanismus verdeutlichen, nämlich an der *Projektion*. Hier wird der Balken im eigenen Auge zum Splitter im Auge des anderen, das heißt, die eigenen Regungen und Motive, gegen die das Subjekt eine Abwehr errichtet hat, nimmt es stattdessen an seiner Mitwelt wahr. Auch diese Wahrnehmung ist freilich zweideutig, denn die übermäßige Heftigkeit, mit der die verpönten Regungen im Anderen bekämpft werden, leitet ihre Energie gerade von der Anstrengung ab, die zur Neutralisierung der eigenen Triebregungen aufgewendet werden muss. Der blinde Fleck der Selbstwahrnehmung, darin ist

Freud zweifellos Recht zu geben, ergibt sich nicht aus einem bloßen Übersehen, sondern aus einer aktiven und affektiv besetzten Verdrängung. Dennoch bleibt diese Verdrängung das Werk und die Anstrengung des Subjekts selbst, nicht eines ihm äußerlichen Mechanismus.

Trauma und Wiederholung

Wenden wir uns nun einem weiteren Phänomen zu, nämlich der unbewussten Wirkung eines emotionalen Traumas, die Merleau-Ponty in der «Phänomenologie der Wahrnehmung» zu deuten unternahm. Das Verdrängte, so schreibt er, gleicht dabei dem Phantomglied bei Amputierten, insofern in diesem ein vergangenes leibliches Vermögen fortdauert, das nicht mehr mit der Gegenwart übereinstimmt. Habitueller und aktueller Leib geraten in Widerstreit zueinander. Ebenso bildet auch das Verdrängte eine «Leerstelle» der aktuellen Subjektivität (Merleau-Ponty 1965, 111), gleichsam das ausgesparte Negativ einer unbewältigten Erfahrung, die sich unbemerkt vor jede neue Situation schiebt und damit den Traumatisierten in einer noch unvergangenen Vergangenheit festhält. «Diese Fixierung hat nicht etwa nur die Bedeutung einer Erinnerung, sie schließt im Gegenteil die Erinnerung aus, insofern … die Vergangenheit [des Traumas, T. F.] … sich ständig gleichsam hinter unserem Blick verbirgt, anstatt sich vor ihm zu entfalten. Die Traumaerfahrung wahrt ihren Bestand nicht in Gestalt einer Vorstellung des objektiven Bewusstseins und als datierbares Vorkommnis, vielmehr ist es ihr wesentlich, nur fortzuleben *in einem Stil des Seins und in einem gewissen Grade von Allgemeinheit*» (ebd., 108).

Diese Beschreibung weist das verdrängte Trauma dem leiblichen Gedächtnis zu: Denn dieses enthält, was sich «hinter dem Blick verbirgt» und nur in einem allgemeinen «Stil» der Existenz, nicht als explizierbare Erinnerung fortlebt. Die Verletzung ist in den Leib des Subjekts eingedrungen und hat eine dauerhafte Reagibilität, eine Abwehrbereitschaft hinterlassen. Der Traumatisierte wird hypersensibel gegenüber bedrohlichen, beschämenden oder in anderer Weise dem Trauma ähnlichen Situationen, auch wenn ihm diese Ähnlichkeit nicht bewusst ist, und versucht sie zu umgehen. «Das Widerstreben richtet sich auf einen bestimmten Erfahrungsbereich, eine bestimmte Kategorie, einen gewissen Typ von Erinnerungen» (ebd., 194). Dennoch kann das Opfer auf Schritt und Tritt auf etwas stoßen, das in ihm das Trauma wieder wachruft. Oft entwickelt sich daher eine permanente Angstbereitschaft und Nervosität, ein schreckhaftes Zusammenfahren, jedesmal wenn es läutet, ein Gefühl, verfolgt oder von Unbekannten beobachtet werden.

Eine eindrucksvolle Beschreibung finden wir in den Lebenserinnerungen des jüdischen Schriftstellers Aharon Appelfeld, der vom 7. bis 13. Lebensjahr den 2. Weltkrieg als Flüchtling in den Wäldern der Ukraine erlebte:

> «Seit Ende des Zweiten Weltkriegs sind bereits über fünfzig Jahre vergangen. Vieles habe ich vergessen, vor allem Orte, Daten und die Namen von Menschen, und dennoch spüre ich diese Zeit mit meinem ganzen Körper. Immer wenn es regnet, wenn es kalt wird oder stürmt, kehre ich

> ins Ghetto zurück, ins Lager oder in die Wälder, in denen ich so lange Zeit verbracht habe. Die Erinnerung hat im Körper anscheinend lange Wurzeln». – «Alles, was damals passierte, hat sich den Zellen meines Körpers eingeprägt. Nicht meinem Gedächtnis. Die Zellen des Körpers erinnern sich anscheinend besser als das Gedächtnis, das doch dafür bestimmt ist. Noch Jahre nach dem Krieg ging ich nicht in der Mitte eines Gehsteigs oder Wegs, sondern immer dicht an der Mauer, immer im Schatten, immer eilig, wie einer, der flieht. ... Manchmal reicht der Geruch eines Essens, Feuchtigkeit in den Schuhen oder ein plötzliches Geräusch, um mich mitten in den Krieg zurückzuversetzen... Der Krieg sitzt mir in allen Gliedern» – «...Hände, Füße, Rücken und Knie wissen mehr als die Erinnerung. Wenn ich aus ihnen schöpfen könnte, würden mich die Bilder nur so überfluten» (Appelfeld 2005, 57, 95f., 8f.).

Hier ist es keine bestimmte Episode, sondern eine ganze Lebensperiode, die sich dem Leib eingeprägt hat, freilich tiefer und nachhaltiger als es das autobiographische Gedächtnis vermochte: Propriozeption, Tastsinn, Geruch, Gehör, ja sogar bestimmte Wetterbedingungen können unvermittelt die Vergangenheit wieder lebendig werden lassen, und selbst das leibliche Bewegungsmuster, nämlich der gehetzte Gang an der Mauer entlang, ahmt noch immer das Verhalten des Flüchtlings nach.

Die Wirkung des Traumas auf die Person lässt sich damit einerseits als eine spezifische Deformation ihres gelebten Raums auffassen, entsprechend einer unbewussten Vermeidungshaltung, die sie gegenüber angstbesetzten oder *«repulsiven Zonen»* einnimmt. Der gelebte Raum ist um diese Zonen herum gewissermaßen negativ gekrümmt und behindert die freie Entfaltung der Lebensbewegung. Auf der anderen Seite ist der Lebensraum aber auch durchsetzt von Ähnlichkeiten, in denen das Trauma dem Traumatisierten von außen her entgegenkommt, so dass er ihm vergeblich auszuweichen versucht. Denn in seiner Haltung, in seiner Einstellung, in seiner Wahrnehmungsbereitschaft trägt er selbst das Trauma fortwährend in seine Welt hinein.

Daran knüpft sich schließlich das psychoanalytische Konzept des *Wiederholungszwangs.* Ihm liegt die klinische Erfahrung zugrunde, dass Patienten immer wieder in das gleiche, meist schädliche Verhaltens- oder Beziehungsmuster hineingezogen werden, auch wenn sie dies auf bewusster Ebene zu verhindern versuchen. Der gelebte Raum ist gewissermaßen «positiv gekrümmt» um diese Regionen, d. h. sie üben eine unbemerkte *Attraktion* aus. Waren z. B. die frühen Erfahrungen eines Menschen durch missbrauchende und gewaltsame Beziehungen geprägt, so wird dieses Thema auch seine späteren Beziehungskonstellationen bestimmen. Die Formen des Missbrauchs mögen variieren, aber seine impliziten, im Leibgedächtnis niedergelegten Verhaltensmuster werden sich im Sinne einer Selbsterfüllung seiner Erwartungen auswirken und den vertrauten Typus von Beziehungen konstellieren. Diese unbewussten Inszenierungen, wie sie heute genannt werden, hat Freud als Formen der Übertragung natürlich gesehen. Wir müssen, so schreibt er:

> «...bei der Analyse sagen, der Analysierte *erinnere* überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er *agiere* es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er *wiederholt* es, ohne natürlich

zu wissen, dass er es wiederholt. Zum Beispiel: Der Analysierte erzählt nicht, er erinnere sich, dass er trotzig und ungläubig gegen die Autorität der Eltern gewesen sei, sondern er benimmt sich in solcher Weise gegen den Arzt» (Freud 1946, 129).

Über das zwischenleibliche Gedächtnis reinszeniert sich also die unbewusste Vorgeschichte der intersubjektiven Beziehungen. Damit aber ist das Unbewusste keine verborgene Kammer der Psyche mehr, sondern es ist eingewoben in die Lebensweise, in das leibliche Verhalten eines Menschen, als eine Substruktur, die ihm selbst verborgen bleibt, Anderen aber sichtbar wird, weil sie implizit letztlich immer auf die Anderen selbst gerichtet ist. Der «blinde Fleck» im Zentrum des Bewusstseins lässt sich damit auch als die andere Seite des intersubjektiven Verhältnisses auffassen, in dem unser eigenes Sein-mit-Anderen uns notwendig verborgen bleiben muss, so dass wir dieses Dunkel unserer selbst nur in der Kommunikation mit den Anderen erhellen können. Denn sie bewohnen in meiner Welt «...die Nischen, die das enthalten, was mir verborgen, ihnen aber sichtbar ist» (Merleau-Ponty 1974, 166).

Zusammenfassung

Aus einer leibphänomenologischen Sicht erscheint das Unbewusste nicht als eine in der Tiefe, «unter dem Bewusstsein» angesiedelte, intrapsychische Realität. Vielmehr umgibt und durchdringt es das Bewusstseinsleben, so wie in einem Bilderrätsel die im Hintergrund verborgene Figur den Vordergrund umgibt, und so wie der Leib sich in seinem Fungieren selbst verbirgt. Es ist ein Unbewusstes, das nicht in der *vertikalen* Dimension der Psyche angesiedelt ist, sondern sich vielmehr in der *horizontalen* Dimension des gelebten Raums, vor allem in der Zwischenleiblichkeit des Umgangs mit den Anderen einnistet, als verborgene Kehrseite des Lebensvollzugs. Es ist ein Unbewusstes nicht im Inneren des Individuums, sondern in seinen Beziehungen zu den Anderen.[5]

Unbewusste Fixierungen gleichen bestimmten Einschränkungen im Möglichkeitsraum einer Person, hervorgerufen durch eine implizit immer noch gegenwärtige Vergangenheit, die sich dem Fortgang der Lebensbewegung verweigert. Deren Spuren sind aber nicht in einer psychischen Innenwelt verborgen, sondern manifestieren sich vielmehr als Verkehrungen, «blinde Flecken», «Leerstellen» oder «Krümmungen» im gelebten Raum: in den Fehlleistungen und Fehlhandlungen; in den Beziehungsmustern, in die ein Mensch immer wieder hineingerät; in den Handlungen, die er vermeidet, ohne es zu merken; in den Räumen, die er nicht betritt, den Lebensmöglichkeiten, die er nicht zu ergreifen, ja gar nicht zu sehen wagt. Solche Spuren werden gleichsam als «Negativ» erkennbar, eben in Form der Hemmungen oder Unterlassungen, die für eine Person charakteristisch sind; sie können sich aber auch symbolisch oder körperlich aktualisieren, nämlich in neurotischen oder psychosomatischen Symptomen. Das Symptom ist insofern weder sinnlos, eine fehlerhafte Gewohnheit, wie die Lerntheorie annahm[6], noch ist sein Sinn jenseits seiner selbst, im unbewussten Inneren zu suchen.

Er liegt vielmehr im zwischenleiblichen Ausdruck, d. h. er ergibt sich aus den Bedeutungen des Symptoms im interaktiven Feld, auch wenn sie nicht offen zutageliegen, sondern verstanden und gedeutet werden müssen.

Das Unbewusste ist somit die Abwesenheit in der Anwesenheit, das Nicht-Wahrgenommene im Wahrgenommenen (Merleau-Ponty 1986, 308f.). Wie eine Gestalt den Hintergrund, von dem sie sich abhebt, verbirgt, so verbergen das Bewusstsein, die Wahrnehmung und die Sprache die mit ihnen stets verbundene Kehrseite des Unbewussten, des Nicht-Wahrgenommenen und des Schweigens. Diese Kehrseite bleibt aber nicht völlig verborgen, sondern sie äußert sich in Verkehrungen, chiasmatischen Verschränkungen, in einer Zweideutigkeit des Bewusstseins: Man weiß etwas nicht *und* will es nicht wissen; man sieht etwas nicht *und* will es nicht sehen, d.h. man sieht absichtlich-unabsichtlich daran vorbei. Das Bewusstsein wird sich selbst nicht völlig durchsichtig, weil es sich vor sich selbst verbirgt.

Diese Doppelung des Bewusstseins entspricht der Ambiguität des Leibes, dessen Erscheinungsweise zwischen dem Thematischen und dem Unthematischen, dem Körperlichen und dem Leiblichen schwankt. Sie entspricht aber auch der ambivalenten, konflikthaften Gestalt unserer Existenz selbst, in der wir als leibliche Wesen uns doch immer unserer eigenen Trieb- und Naturseite gegenüberstellen können. Dies macht die Widersprüchlichkeit oder nach Plessner (1975) die «Exzentrizität» unseres Selbstverhältnisses aus, in dem Spontaneität und Reflexivität, Leibliches und Geistiges, Natur und Kultur, Bewusstes und Unbewusstes immer in Konflikt miteinander stehen. Man mag Freud daher vorhalten, dass selbst er es bei all seinem Skeptizismus mit dem Menschen noch zu gut gemeint habe, indem er nämlich sein Bewusstsein von diesem inhärenten Konflikt zu entlasten suchte und seinen Gegenwillen in den eigenen Raum des Unbewussten verlagerte – ihn damit der Verantwortung des Subjekts entziehend.

Literatur

Appelfeld, A. (2005) Geschichte eines Lebens. Berlin: Rowohlt.

Bernet, R. (1997) Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten. In: C. Jamme (1997), Grundlinien der Vernunftkritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 277–306.

Binswanger, L. (1957) Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. In: Ders., Der Mensch in der Psychiatrie. Pfullingen: Neske.

Charbonneau, G. (1999) De quoi «s'agit» l'inconscient phénoménologique? L'art du Comprendre: Herméneutique générale. Anthropologie Philosophique. Anthropologie Phénoménologique. Daseinsanalyse 8: 132–146.

Eysenck H. J., Rachmann, S. (1972) Neurosen – Ursachen und Heilmethoden. Berlin: Deutscher Verlage der Wissenschaften.

Freud, S. (1940a) Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW Bd. 11. Frankfurt: Fischer.

Freud, S. (1940b) Das Ich und das Es. GW Bd. 13. S. 235–289. Frankfurt: Fischer.

Freud, S. (1940c) Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW Bd. 15. Frankfurt: Fischer.

Freud, S. (1943) Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse. GW Bd. 8. Frankfurt: Fischer, S. 429–439

Freud, S. (1946) Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. GW Bd. 10. Frankfurt: Fischer, S. 126–136.

Freud, S. (1957) Studien über Hysterie (mit J. Breuer). GW Bd. 1. Frankfurt: Fischer, S. 77–312.
Fuchs, T. (2000a) Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta.
Fuchs, T. (2000b) Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen. Darmstadt: Steinkopff.
Fuchs, T. (2000c) Das Gedächtnis des Leibes. Phänomenologische Forschungen, 5: 71–89.
Fuchs, T. (2006a) Psychotherapie des «gelebten Raums». Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, 1: 286–303.
Fuchs, T. (2006b) Gibt eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. Psychodynamische Psychotherapie (im Druck).
Graumann, C. F. (1960) Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität. De Gruyter, Berlin.
Henry, M. (1992) Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, hrsg. R. Kühn. Freiburg München: Alber.
Husserl, E. (1952) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Den Haag: Nijhoff.
Kleist, H. v. (1984) Sämtliche Erzählungen und andere Prosa. Stuttgart: Reclam.
Lewin, K. (1969) Grundzüge der topologischen Psychologie. Bern: Huber.
Merleau-Ponty, M. (1965) Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter.
Merleau-Ponty, M. (1974) Die Abenteuer der Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt/M.
Merleau-Ponty, M. (1986) Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Fink.
Merleau-Ponty, M. (2003) Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Meiner, Hamburg.
Plessner, H. (1975) Die Stufen des Organischen und der Mensch. De Gruyter, Berlin.
Romanyshyn, R. D. (1977) Phenomenology and Psychoanalysis. Psychoanalytic Review, 64: 211–223.
Sartre, J.-P. (1962) Das Sein und das Nichts. Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
Schacter, D. L. (1999) Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit. Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
Scheler, M. (1983)Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). 10. Aufl. Bern München: Francke.
Stern, D. N. (1991) Tagebuch eines Babys. Was ein Kind sieht, spürt, fühlt und denkt. München: Piper.
Stern, D. N. (1998a) Die Lebenserfahrungen des Säuglings. 6. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Anmerkungen

1 Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945, S. V: «...es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt» (Merleau-Ponty, 1965, S. 7).

2 Bekanntlich erschienen sowohl Husserls *Logische Untersuchungen* als auch Freuds *Traumdeutung* im Jahr 1900.

3 Vgl. Freud, 1940b, 253.

4 Kleist, 1984. – Die Erzählung wird auch zitiert von Graumann (1960, 151) zur Veranschaulichung der motivationalen Grundlage der Perspektivität.

5 «…the latency of psychoanalysis is an unconscious that is *beneath* conscious life and *within* the individual, an *intrapsychic* reality that leads to a psychology of depth in the *vertical* dimension. …The latency of phenomenology is an

unconscious which *surrounds* conscious life, an unconsciousness in the world, *between us*, an *ontological* theme that leads to a psychology of depth in the *lateral* dimension» (Romanyshyn, 1977).

6 «Die Lerntheorie unterstellt keinerlei ‚unbewusste' Ursachen, sondern betrachtet neurotische Symptome einfach als erlernte Gewohnheiten. Es gibt keine Neurose, die dem Symptom zugrundeliegt, sondern nur das Symptom selbst» (Eysenk u. Rachmann, 1972, 20).

«КОМПЛЕКС РОЖДЕНИЯ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА ОБ ЭДИПЕ

Татьяна Щитцова[*]

Abstract

The article proposes a new existential-phenomenological interpretation of the myth about Oedipus, which reveals its paradigmatic meaning for the comprehension of depression, melancholy and neurotic conditions connected with them. Pointing at the reductionism nature of the psychoanalytical (Freudian) interpretation of the myth about Oedipus, the author at the same time exceeds the limits of its aletheialogical interpretation that is common for the existential-phenomenological tradition (M. Heidegger, R. May). In the article the thesis is justified that the existential drama of the Thebes king is constructed in the end not around the question about truth but around the problem of realization of oneself in one's facticity that is rooted in the fact of the birth. The author shows that «Oedipus Complex» is *birth complex* and outlines in this connection new ways for the therapeutic work.

Keywords: existentiality, facticity, contrfacticity, birth, aim-at-denaissance, depression, melancholy, birth complex, natal therapy.

Спрашивая о значении того или иного мифа, мы предполагаем, что сможем выделить в нём определённые смысловые взаимосвязи, которые являются парадигматическими для человеческого опыта. Всякий миф имеет в этом смысле фундаментальное практическое значение. Миф об Эдипе, изложенный Софоклом в двух трагедиях – *Царь Эдип* и *Эдип в Колоне*, отличается от архаических космогонических мифов тем, что истина, которую он призван преподать, затрагивает не столько судьбу и жизнедеятельность определённого народа, сколько судьбу отдельного человека. Подобная «индивидуалистическая» оптика мифологического сказания располагает к тому, чтобы современные интерпретаторы выводили из него «формулы», имеющие парадигматическое значение для человека *нашего* времени. Одна из таких формул была предложена, как известно, Фрейдом, который обогатил психоаналитическую теорию представлением об *Эдиповом комплексе*. По мнению Фрейда, миф об Эдипе разоблачает тот первичный социально-

[*] Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор факультета философии и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); t_shchyttsova@mail.ru.

антропологический факт, что всякий ребёнок в своём онтогенезе испытывает сексуальное желание по отношению к родителю противоположного пола и, соответственно – ненависть к другому родителю, выступающему в такой ситуации в качестве неизбывного соперника. Вовлечённость в этот роковой треугольник имеет решающее значение для формирования психики, обретающей свою индивидуальную определённость на почве конкретного пере- и проживания вины и страха, свойственных Эдипову комплексу. Таким образом, в рамках психоаналитического метода успех индивидуальной терапии прямо зависит от того, насколько аналитику удастся прояснить, реконструировать историю преодоления/вытеснения Эдипова комплекса в жизни пациента.

Здесь не место обсуждать психоаналитическое учение об Эдиповом комплексе, каким бы спорным или продуктивным оно ни было. В данной статье нас будет интересовать возможность *другой* актуализирующей интерпретации мифа об Эдипе, а именно – экзистенциально-феноменологической. Возобновляя, таким образом, вопрос о значении мифа об Эдипе, мы вместе с тем разделяем тот совершенно определённый аспект, в котором это древнее сказание было воспринято и истолковано Фрейдом. Иначе говоря, подобно австрийскому учёному мы будем исходить из того, что миф об Эдипе открывает нам глаза на истину, которая может лечь в основание соответствующей индивидуальной терапии.

I

В небольшой, но ставшей уже классической работе *Значение мифа об Эдипе* известный представитель экзистенциальной психиатрии Ролло Мэй критикует Фрейда за буквалистскую интерпретацию, упускающую подлинный трагический локус этой истории. Американский учёный справедливо замечает, что центральным вопросом всей драмы, её драматическим «нервом», является вопрос о том, осозн*а*ет ли Эдип содеянное, откроется ли ему ужасная истина о нём самом. Таким образом, трагический локус мифа лежит не в разрушительном и каннибалистском желании «невинного» ребёнка, а в индивидуальном самосознании, само-познании героя. Мэй подчёркивает, что весь ход событий разворачивается как прогрессивное открытие Эдипом истины о самом себе, которое потрясает своим драматизмом, ибо, с одной стороны, происходит в силу страстного стремления Эдипа к выяснению истины, а с другой – осуществляется *наперекор* его же собственному ожесточённому сопротивлению надвигающемуся открытию. Действительно, чем ближе Эдип к истине, тем более отчаянно он ей сопротивляется. Речь идёт при этом о сопротивлении травматическому претерпеванию радикального изменения собственной идентичности, само-понимания. Кульминацией *Царя Эдипа* становится, таким образом, выяснение героем истинной фактичности своей жизни и, одновременно, яростное возмущение против открывшегося действительного положения дел, *ergo* против собственной действительности.

Несмотря на то что Мэй не ссылается в своей работе на Хайдеггера, предложенная американским психологом трактовка мифа об Эдипе прямо коррелирует с той *онтологической* интерпретацией *Царя Эдипа*, которая даётся Хайдеггером в работе *Введение в метафизику*. Немецкий философ определяет трагедию Софокла как поэтическое запечатление борьбы между бытием (как несокрытостью) и видимостью (как сокрытостью и подменой). Оба мыслителя понимают *Царя Эдипа* как трагическую драму страстного отношения к истине.[1] Отличие лишь в том, что Мэй придаёт такому видению философско-антропологическую, соотв. – экзистенциально-практическую, направленность, сосредоточивая внимание на проблеме человеческой самости, личностной идентичности, точнее – на опыте само-понимания, который лежит в основании нашей (индивидуальной) практической самореализации в мире. Другими словами, истина понимается здесь как истина индивидуальной экзистенции – истина, которая открывается и которую индивидуум отторгает как невыносимую.

К сожалению, Мэй почти не прослеживает возможные терапевтические (методологические) импликации предложенной им трактовки. Он не показывает, может ли она (и в какой мере) стать основанием конкретного терапевтического подхода. Как нам представляется, этого не происходит потому, что заданная им интерпретация не достигает той степени конкретности, которая могла бы быть переведена на язык диагноза, т. е. могла бы стать парадигмой для диагностики определённых форм патологического поведения. В этом отношении он ограничивается самыми общими замечаниями. Например, обращает внимание на игру сознательных и бессознательных факторов в переживаемом Эдипом чувстве вины. Состояние, которое мы на повседневном языке лаконично определяем «без вины виноватый», предполагает невозможность (неприемлемость, несправедливость) прямых, однозначных порицаний. Поскольку же подобные обвинения неизбежно имеют место быть (как это и обнаруживается со всей остротой в случае с Эдипом), то Мэй подчёркивает в этой связи, что одной из определяющих позиций экзистенциальной психологии является признание участия каждого в негуманном отношении человека к человеку. В этом смысле, переводя на современный язык один из главных уроков Софокловой трагедии, мы можем сказать: человек «всегда уже» виновен перед другими постольку, поскольку никогда всецело не распоряжается фактическим планом своего существования. Такая формулировка в одинаковой степени относится как к Эдипу, так и к его обвинителям, которые *не могут не обвинять*, ибо у них есть для этого все фактические основания, и всё же, обвиняя, они повинны в несправедливом отношении к Эдипу, ибо в его провинности за ним нет сознательной вины.[2]

Мэй не рассматривает другой возможности позитивного исхода из экзистенциального кризиса Эдипа, кроме той, что была изложена во второй части мифа, соотв. в трагедии Софокла *Эдип в Колоне*. Апеллируя к этой работе, Мэй подчёркивает целительную, интегративную сторону мифа, справедливо обращая внимание на тот факт,

что абсолютное игнорирование завершающей части всей истории об Эдипе в классическом психоанализе является убедительным доказательством редукционистского характера фрейдовской интерпретации. Эдип после всех скитаний, сопровождавшихся глубочайшим страданием и раскаянием по поводу содеянного, к концу жизни примиряется со своей виной. Причём это примирение, т. е. возможность нового отношения к своей трагической судьбе, оказывается сущностно связано, во-первых, с возвещанной оракулом сакральной способностью Эдипа быть гарантом благополучия («залогом счастья») для того народа, на земле которого он находится — живой или мёртвый, — и, во-вторых — с таинственной смертью фиванского царя. Мэй не выходит за рамки имманентного толкования и не ставит вопроса о возможном терапевтически значимом осмыслении того целительного исхода, о котором повествуется в мифе. Американский учёный лишь выделяет несколько моментов, наиболее значимых для жизни Эдипа после того, как ужасная истина открылась. Это — изгнание, примирение с виной, которое связывается со способностью к само-трансцендированию, и любовь между отцом и дочерью (Антигоной), которая постоянно сопровождала Эдипа в его странствиях. Однако все замечания Мэя в этой связи остаются отдельными разрозненными комментариями, не позволяющими опознать в трагической истории Эдипа поэтическое запечатление определённого *патологического* случая. Как таковые, они могли бы оказаться полезными для определения возможного в данном случае терапевтического пути только после того, как стало бы ясно, какой, собственно, «комплекс» следует лечить.

II

Итак, речь идёт, в сущности, о том, может ли экзистенциальная интерпретация сформулировать какое-то *своё* понятие «Эдипова комплекса», которое одновременно поставило бы перед задачей разработки соответствующего терапевтического метода. Очевидно, что, описывая случившееся с Эдипом на языке психологии и психиатрии, мы — независимо от того, какой подход разделяем: психоаналитический или экзистенциально-феноменологический, — уверенно можем говорить об основополагающем значении чувства *вины* в опыте Эдипа. Именно оно заставило фиванского царя самому обречь себя на жизнь в изгнании, но прежде — самому ослепить себя. *Патологическая невозможность оставаться среди людей*[3] — вот та аномалия, через которую заявляет о себе вина Эдипа и которая делает его интересным для психотерапевта. Другими словами, делает его потенциальным пациентом. Необходимо разобраться, является ли случай Эдипа парадигматическим в каком-либо отношении и, соответственно, требующим особой терапии, или же избавление такого пациента от патогенного чувства вины (как смысл психотерапевтической помощи) основывается на неких общих положениях и принципах, имеющих силу для *всякого* переживания чувства вины и служащих, таким образом, исходной концептуальной базой для излечения любых частных

случаев страдания от этого чувства, *включая* случай Эдипа. Размышления М. Босса (одного из основателей *Dasein*-анализа в психиатрии) о возможностях и основаниях психотерапевтического освобождения от чувства вины[4] очевидно подводят к тому, чтобы сделать выбор в пользу второго предположения. Однако ниже мы постараемся показать, что, руководствуясь предложенными Боссом принципами, было бы совершенно невозможно оказать терапевтическую помощь царю Эдипу. Более того, случай Эдипа является *опровержением* универсального значения того терапевтического пути, который был намечен швейцарским учёным.

Следуя за Хайдеггером, Босс исходит из того, что в основе всякого феномена вины (вины в онтическом смысле) лежит человеческая способность-чувствовать-себя-виновным, или способность-быть-виновным, как первичная черта человеческой природы[5], на языке Хайдеггера – онтологическая характеристика *Dasein*. Наследуя понятие («экзистенциал») бытия-виновным (Schuldigsein) из фундаментальной онтологии Хайдеггера[6], Босс, однако же, интерпретирует эту конститутивную для человеческого бытия черту, ориентируясь в большей степени на «послеповоротное» мышление немецкого философа, которое преследовало цель радикального преодоления субъективизма в понимании бытия, истины и самого (человеческого) *Dasein*. Природа изначальной (онтологической) вины как бытия-в-долгу осмысляется Боссом не на основе структуры «заботы» (Sorge), а на основе понимания человека как хранителя и попечителя бытия. В таком *служебном* статусе человек выступает в том смысле, что в свете («просвете») его экзистенции могут являться и раскрываться самые разнообразные феномены. Другими словами, человек является онтологически востребованным существом и только в осуществлении указанной службы он может переживать полноту (исполненность) собственной экзистенции. В соответствии со сказанным Босс полагает, что природа вины может быть понята только с точки зрения отмеченной (возможности) исполненности экзистенции. Это означает, что бытие-виновным лишь в первом приближении выступает как бытие-в-долгу у самого себя (у собственной экзистенции)[7], тогда как действительного *кредитора*[8] следует искать в сфере, превосходящей индивидуальную способность быть, – сфере, откуда (следуя введённым метафорам) и приходит «вызов на службу». Точнее говоря, именно постольку, поскольку индивидуальная человеческая экзистенция находится в долгу у этого кредитора, она находится в долгу и у самой себя.

Таким образом, согласно Боссу, все чувства вины укоренены в том, что человек *должен* давать миру (вещам мира) быть, являться как феноменам, приходить к явленности в свете его экзистенции.[9] У человека есть возможность или отвечать на это требование, или уклоняться от него, т. е., фигурально выражаясь, закрывать глаза на то, с чем сталкивается человек, отворачиваться, не давать открыться. Фундаментальная характеристика свободы оказывается, таким образом, связана с решением в пользу раскрытия или сокрытия,[10] которое определяет, соответственно, само онтологическое качество экзистен-

ции: её радостное исполнение (как исполнение «служебного долга») или тягостную подавленность (подавленность виной от неисполненного долга). Придавая, как уже отмечалось, новый, антисубъективистский, поворот основным понятиям хайдеггеровской экзистенциальной аналитики *Dasein*, Босс резюмирует: если человек «свободно принимает своё бытие-виновным, бытие-в-долгу, по отношению к данным ему экзистенциальным возможностям, если он решает в этом смысле в пользу имения-совести[11] и, соответственно, *желания*-дать-себе-быть-использованным и вовлечённым как проясняющая миро-открытость, тогда он больше не ощущает сущностное бытие-в-долгу и бытие-виновной человеческой экзистенции как *бремя* вины и *подавленность* задолженностью. Бремя и подавленность преодолеваются радостной готовностью отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как свет и просвет, в котором они могут явиться и раскрыться, и как их хранитель. Одновременно человеку открывается неисчерпаемая преисполненность значения его экзистенции, проистекающая из того, что он востребован всем, что стремится явиться и быть в свете его экзистенции»[12].

Из сказанного следует, что никакая терапия не может освободить человека от чувства вины в фундаментальном смысле.[13] Смысл терапевтической помощи заключается в том, чтобы придать бытию-виновным *продуктивный* поворот, единственно избавляющий человека от экзистенциальной подавленности, которая составляет онтологический смысл различных психических нарушений (отдельных неврозов, депрессии, меланхолии). Терапевт, в интерпретации Босса, выступает *агентом* того самого «кредитора», на службе у которого – к собственной полноте и радости – несёт пожизненную «повинность» человеческая экзистенция. Задача, или даже миссия терапевта – насколько о ней можно говорить в онтологических терминах – заключается в том, чтобы оптимизировать *раскрывающую* способность индивидуальной экзистенции.

Поскольку же указанная способность находит выражение в конкретном осуществлении отдельной самости, которая конституируется посредством отношения к миру, к другим и к самой себе, терапевт сосредоточивается на выявлении и анализе биографически (психоисторически) фундированных симптомов патогенного стремления самости к само-сокрытию и само-забвению. Правильная диагностика путей уклонения от открытости[14] необходима для разработки позитивной части терапии, нацеленной на противодействие разнообразным «силам» сокрытости и выведение пациента к экзистенциальной установке, в которой бытие его самости как «бытие-к» руководствуется идеалом наиболее полного само-раскрытия и само-понимания. В указанной работе Босс приводит случай из собственной практики[15], когда благодаря психотерапевтической помощи молодая женщина, страдающая невротической скрытностью, замкнутостью и, как следствие – крайне бедными отношениями с другими людьми, пришла к пониманию своей прежней формы существования как «пра-преступления» против собственной судьбы, совершив таким образом решающий поворот к

тому, чтобы быть достойной даденных ей *как* человеку «возможностей смыслораскрывающих отношений в мире и жить в соответствии с требованиями, адресуемыми ей теми феноменами, с которыми она сталкивается»[16].

III

Нетрудно увидеть, что случай Эдипа является прямо противоположным приведённому. Если можно было бы вообразить себе некую экзистенциальную систему координат *Царя Эдипа*, то траектория движения софокловского героя запечатлела бы постоянную интенсификацию стремления к раскрытию — вплоть до решающего коллапса, когда полное прояснение всех обстоятельств жизни привело Эдипа к зафиксированной выше патологической невозможности оставаться среди людей. Говоря о коллапсе, мы имеем в виду, в том числе, и коллапс предложенного Боссом понимания психотерапевтического освобождения от бремени вины (и в онтическом, и в онтологическом смыслах). Все поступки Эдипа основаны на страстной решимости добиться «несокрытости» — решимости, которая, согласно Боссу, как раз преодолевает ощущение *бремени* онтологической вины и позволяет избегать невротического/психопатического развития переживаний и рефлексий по поводу тех или иных онтических провинностей, т. е. реальных проступков, о которых приходится сожалеть. Позиция Босса предполагает, что переживание собственных провинностей принимает критический (деструктивный) оборот тогда, когда становится препятствием для того, чтобы человеческая экзистенция реализовала свой сущностный (онтологический) долг. Иначе говоря, онтологический смысл — или, как говорит Хайдеггер в *Бытии и времени*, онтологическое «включение» (Einschluss)[17] — невротических и психопатических состояний, характеризующихся разнообразными формами самообвинения, заключается в том, что самость не может больше *плодотворно* осуществляться как способность-к-раскрытию, застопориваясь в каком-то одном состоянии, зацикливаясь на нём и таким образом оказываясь в ловушке сплетающих его душевных движений. Я не случайно подчеркнула слово «плодотворно», потому что в определённом смысле самость и в случае нарушенного (или даже патологического) состояния психической жизни человека (напр., депрессии или меланхолии) остаётся способностью-к-раскрытию, однако эта способность оказывается угнетена и имеет тенденцию к систематическому сокращению поля имеющихся у человека смыслораскрывающих возможностей. Просвет превращается в затор, преодолеть который, по мнению Босса, можно лишь подвигнув пациента на актуализацию «радостной готовности» раскрываться как самость, ergo — «отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как просвет, в котором они могут явиться и раскрыться».

Очевидно, что Эдип не нуждается в подобной актуализации: стремление к несокрытости является принципом его жизни в такой степени, что, уже ослепив себя, он требует открыть двери, чтобы

явиться перед своим народом таким, каков он есть. Именно это стремление, как мы помним, определяет *парадигматическое* место фиванского царя в хайдеггеровской метафизике:

> «Город обложен тайной. … Со страстью того, кто стоит в явственности блеска и является греком, Эдип приступает к разоблачению этой сокрытости. Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь…»[18].

Со всей решимостью Эдип не даёт возникнуть патогенному бремени «онтологической задолженности» по части раскрытия, и всё же сама по себе эта целительная, по убеждению Босса, установка оказывается бессильна в отношении собственного душевного состояния Эдипа, поступки которого неожиданно – роковым образом – легли на него таким тяжким бременем, такой виной, что он *не мог больше оставаться среди людей*. Как уже отмечалось, Эдип в изгнании может рассматриваться как потенциальный пациент именно потому, что таковое проходит под знаком патологической невозможности включаться в какие-либо отношения с окружающими людьми, т. е. является по сути категорическим *само*изгнанием[19]. Известно, что во второй части мифа, изложенной Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*, время самоизгнания проходит и вступает в силу «запоздалое решение» самого народа, теперь уже насильственно подвергающего своего бывшего царя остракизму. Однако к этому заключительному периоду жизни Эдипа мы вернёмся позднее. Пока же необходимо прояснить экзистенциальный смысл душевного кризиса и «патологической составляющей» поведения Эдипа в период, определённый следующими тремя вехами: раскрытие истины – самоослепление – самоизгнание. Напомним, что наше исходное допущение состояло в том, что экзистенциальная аналитика может выявить парадигматическое значение случая Эдипа для психотерапии, отличное от того, которое утвердилось в классическом психоанализе.

Для начала следует указать на то, что история Эдипа сложилась бы принципиально иначе, если бы Иокаста – жена и мать несчастного царя – не покончила с собой, узнав *всю* правду. Именно обнаружение мёртвой Иокасты, а не решимость ставить себя в несокрытость, как пишет Хайдеггер, является тем драматическим эксцессом, который сделал невозможным собственное самоубийство Эдипа, подвигнув его на самоослепление. О том, что Эдип собирался первоначально совершить самоубийство, совершенно недвусмысленно свидетельствует повествование: выслушав разоблачающий рассказ пастуха, он произносит:

> «Свершилось всё, раскрылось до конца!
> О свет! В последний раз тебя я вижу:
> Нечестием моё рожденье было,
> Нечестьем – подвиг и нечестьем – брак!»

После чего устремляется в дом и требует дать ему меч. «Но нет; никто той просьбы не исполнил!» — рассказывает позднее[20] Эдип, признаваясь, что жаждал мгновенной смерти. Однако в итоге Эдип совершает не самоубийство, а самоослепление и идёт на самоизгнание, отвергая смерть как *недостаточное* наказание за свои деяния. На замечание Корифея, что «лучше смерть, чем жизнь влачить слепцом», Эдип отвечает:

Скажи, какими б я дерзнул очами
Взглянуть на Лаия среди теней,
Взглянуть на мать несчастную... пред ними
Я так виновен, что вины своей
И тысячью смертей не искупил бы.[21]

Таким образом, не смерть, а полный мрак и бездомность оказываются «высшей мерой», к которой приговаривает себя Эдип. Его страдание — это страдание человека, для которого нет места ни на земле, ни в царстве мёртвых. Патологическая невозможность быть среди людей приобретает у него абсолютный характер, распространяясь на оба измерения, которые определяли «жизненный мир» древнего грека, включая общение как с живыми, так и с мёртвыми. Ни в этом, ни в потустороннем мире Эдип не может оставаться на тех условиях, которые открылись в ходе расследования обстоятельств его жизни. Формируя неустранимое поле фактичности, эти условия приводят к экзистенциальному кризису, переживаемому человеком как неспособность к дальнейшему конкретно-историческому самоосуществлению, ибо последнее предполагает как раз *взятие* на себя своей фактичности. В основании критического состояния и «кризисных» поступков Эдипа (самоослепления и самоизгнания) лежит, таким образом, сущностная взаимосвязь экзистенциальности («наброска») и фактичности («брошенности») в человеческом бытии. Однако для объяснения состояния Эдипа (равно как и других психических нарушений — депрессии, меланхолии и т. п.) недостаточно просто указать на сущностную определённость экзистенциальности фактичностью в бытии *Dasein*.[22] «*Dasein* экзистирует фактично» — как *формальное* описание (основоположение), этот тезис равно применим и в тех случаях, когда речь идёт о психически «нормальном» человеке, и в тех, когда мы имеем дело с человеком, поведение которого свидетельствует об определённых психических нарушениях. Чтобы вскрыть экзистенциальную причину нарушений, в понятии фактичности необходимо различить *формальный* и *содержательный* аспекты. Как формальная характеристика фактичность означает, что в своём экзистировании *Dasein* «всегда уже» определено конкретными (фактическими) содержаниями. Различение моментов экзистенциальности и фактичности при этом предполагает, что *Dasein* может по-разному относиться к собственной фактичности, т. е. по-разному *быть* фактично, по-разному проводить фактичность в проекции нового наброска. «По-разному» в рамках хайдеггеровской аналитики означает: или в модусе неподлинности, или в модусе подлинности. Первый модус характеризуется как раз

тем, что взаимосвязь экзистенциальности и фактичности не проблематизируется в бытии *Dasein*, а проживается как есть. Хайдеггеровский анализ феномена историчности показывает, что конкретное исполнение взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* носит *проблемный* характер – т. е. выявляется *как* проблема – именно в модусе подлинности. Другими словами, раскрытие проблемного характера указанной взаимосвязи в бытии *Dasein* является отличительной чертой подлинной историчности. Единство формального и содержательного аспектов фактичности отчётливо удерживается при этом в хайдеггеровском описании «возобновляющего преемства» как *ответного* отношения, связывающего актуальное *Dasein* с избранным им в прошлом «героем».[23]

Центральный тезис данной статьи заключается в том, что отмеченный проблемный характер взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* может заявлять о себе также через определённые психические сдвиги/нарушения, в основании которых лежит не что иное, как онтически фундированный *конфликт* между указанными структурными моментами человеческого бытия – конфликт, раскрытие и терапевтическая проработка которого были бы невозможны при абстрагировании от конкретного содержательного аспекта фактичности.

Одним из наиболее известных в психотерапевтической практике примеров такого конфликта является *депрессия*. А. Холцхей-Кунц, директор швейцарского общества *Dasein*-анализа, описывая депрессивное страдание, определяет его как страдание на почве собственной мирооткрытости и свободы, т. е. на почве онтологической (экзистенциальной) необходимости – «повинности» – брать на себя тяжесть бытия,[24] набрасывать своё бытие в его фактичности. Поскольку фактичность наброска предполагает, что в нём (через него) устанавливается определённое отношение экзистирующей самости к собственным фактическим содержаниям, последние могут стать поводом к такому само-отношению, которое характеризуется специфическим отказом самости набрасывать себя далее в своей фактичности. Конечно, сам этот отказ (формально) есть не что иное, как фактичный набросок, однако свойственное ему *конфликтное* отношение экзистенциальности и фактичности является именно тем «конкретным априори», которое обусловливает депрессивную форму существования человека. Депрессивное страдание и есть обнаружение (манифестация) этого конфликта, смысл которого ясно вычитывается уже из самого слова «депрессия», «подавленность», указывающего на то, что собственное «dass» («так оно есть»)[25] переживается человеческой экзистенцией как *неподъёмное*. Как пишет Холцхей-Кунц, депрессивное состояние следует рассматривать как ответ, как «нет» (адресованное) активной жизни, коль скоро её нужно вести при условиях, воспринимаемых как невыносимые. Депрессия является, таким образом, онтической формой упомянутого выше «пассивного» отказа быть, осуществляться в своей фактичности. Это форма экзистенциальной стагнации, «неспособности дальше быть» в смысле решительного проведения своей

фактичности в проекции само-набрасывания, на хайдеггеровском языке – форма неподлинности, описание которой требует задействования психиатрического дискурса. Критерием неподлинности здесь, как и в любом другом случае, является уклонение от требования брать на себя бремя собственного бытия, «брошенного в без-основную ситуацию мирооткрытого экзистирования»[26]. Депрессия (а в крайних случаях – сумасшествие) как форма такого уклонения проходит по ведомству «нарушений», или «ненормальности», поскольку предполагает ярко выраженное угнетение (редуцирование) возможностей самореализации человеческой экзистенции, вызванное характерным замыканием (ступором) перед отмеченным выше экзистенциальным требованием. Депрессия – это драматический способ сказать «пас», не будучи в состоянии отменить начавшуюся игру. Устоявшееся выражение «впал в депрессию» весьма содержательно по своим импликациям. С одной стороны, оно вполне прозрачно отсылает к исходному смыслу «отклонения», заключённого в депрессивном состоянии, ибо впасть в таковое означает выпасть из нормального разворачивания жизненных связей. С другой – косвенно указывает на причину, по которой восстановление заинтересованной интегрированности в жизненный мир оказывается патологически затруднённым, ибо «впасть» во что-либо означает оказаться всецело во власти соответствующего состояния, в нашем случае – оказаться скованным в своих возможностях под тяжестью собственной фактичности.

Случай Эдипа основывается, в сущности, на том же конфликте между экзистенциальностью и фактичностью, что и описанное выше депрессивное состояние. Как и там, речь идёт о патологической неспособности («немоготе») индивида продолжать быть – осуществляться как бытие-в-мире и как со-бытие – на тех фактических условиях, которые придают конкретно-исторический характер его самости. Для Эдипа – на условиях неумышленного отцеубийства и невольного инцеста, сделавших его преступником и осквернителем в собственной стране и в собственном доме. Здесь, однако, важно подчеркнуть: история Эдипа – не семейная трагедия (ещё один аргумент против известной трактовки Фрейда). Случившееся разворачивается не в порядке ойкоса, а затрагивает жизнь героя в его политическом осуществлении, т. е. в той сфере, где согласно представлениям древних греков человек только и мог явить свою человеческую сущность.[27] С разоблачением ужасных фактов Эдип оказывается, таким образом, поражён в глубочайших основах своего человеческого бытия. Не та или другая сфера его жизненного опыта становится источником страданий, но само его фактичное бытие как свободного (политического) существа. Это не значит, что мы игнорируем приватное измерение этой трагедии. Эдип сокрушается о своём отце и о женщине, которая была ему одновременно женой и матерью. Однако в мифе трагическое стечение обстоятельств, постигшее эту семью, рассматривается через призму вопроса о судьбе человека как свободного разумного («смыслораскрывающего») существа и, соответственно – в масштабе, позволяющем в полной мере обнаружиться человеческой сущности.

Такой масштаб задаётся, как уже отмечалось, участием человека в политической жизни, что зафиксировано уже в самом названии трагедии, повествующей о *царе* Эдипе. В сущности (и в этом гениальность Софокловой трагедии и глубина мифа), речь не идёт ни о приватном, ни о публичном, а о роке, который настигает человеческую жизнь в момент её наибольшего величия и славы. Страдание Эдипа не распределить ни по каким «разделам»: оно ни приватно, ни публично. Оно *тотально* в своём восстании против неумолимой фактичности.

Несмотря на общность экзистенциальных оснований, состояние и поведение Эдипа не являются, однако же, примером депрессивного расстройства. Выявленный выше структурный конфликт в актуальном исполнении фактичного экзистирования в случае Эдипа заявляет о себе принципиально иначе, нежели *пассивное* проседание и оцепенение под невыносимым гнётом собственной обусловленности, свойственные депрессии. Отторжение собственной фактичности принимает у Эдипа *активную* форму, которую можно было бы даже определить как *эксцентрическую*, имея при этом в виду, конечно же, не повторяющуюся невротическую неуравновешенность поведения и самовыражения (почему я и не говорю «эксцентричную»), а *направление разрешения* зафиксированного выше фундаментального конфликта. Под разрешением мы понимаем в данном случае тот способ, каким человеческая экзистенция может переживать – *проходить через* – указанный конфликт. Впадение в депрессию означает, что названное разрешение осуществляется «инцентрическим» образом: индивид застревает, увязает в данности, определяющей его «место в бытии»; не принимая её (не будучи в состоянии её «поднять», взять на себя), он одновременно даёт ей сковать («сдавить») свою способность самоосуществления как бытия-в-мире и со-бытия. Депрессия («подавленность») выступает, таким образом, конкретным онтическим исполнением того, что Хайдеггер называет расположенностью (Befindlichkeit) *Dasein*. Возвращаясь к трактовке фундаментальной вины у Босса, можно сказать, что сущностной характеристикой депрессивной расположенности является угнетение смыслораскрывающих способностей человеческой экзистенции, которое коренится в её специфической отягощенности (придавленности) фактичностью.

Ранее уже говорилось, что поведение Эдипа подчиняется установке, прямо противоположной всякому сдерживанию раскрывающей способности человеческого бытия. Необходимо, таким образом, выявить сущностную взаимосвязь между этой (акцентированной Хайдеггером) установкой-на-раскрытие и отмеченной выше эксцентрической формой, в которой проживается (претерпевается) фундаментальное рассогласование с собственной фактичностью, определяющее трагическую судьбу Эдипа. С одной стороны, сам факт, что герой в сложившихся обстоятельствах не впадает в депрессию (что было бы, с психиатрической точки зрения, вполне естественным «выходом» из невыносимого положения), говорит об удержании указанной установки. Центральный вопрос Софокловой трагедии заключаются, таким образом, в том, *каким образом человек может – и может ли*

в принципе!? – пройти через (прожить) неустранимое рассогласование с собственной фактичностью, не переставая при этом быть верным «регулятивной идее» несокрытости. Как можно осуществляться в своей фактичности, если ты не можешь ни принять таковую, ни допустить самообмана на её счёт; не можешь ни «поднять» её, ни сокрыть? Подобно депрессивному состоянию, самоизгнание Эдипа, его неспособность оставаться среди людей, является симптомом описанного выше фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности в индивидуальном бытии. Отличие в том, что Эдипов способ проживания этого конфликта не предполагает редуцирования раскрывающих способностей человеческой экзистенции. *Нечеловеческая* антиномия этой трагической истории заключается в том, что осуществление установки-на-раскрытие как принципа (подлинного) экзистирования возможно не иначе как через самоосуществление индивидуума в бытии-друг-с-другом, в конкретном человеческом сообществе, т. е. в *фактических* связях своего жизненного мира. Словами Хайдеггера – не иначе чем через *фактичное* экзистирование. Вместе с тем именно фактичность (в её содержательном аспекте) становится здесь неустранимым препятствием для такого самоосуществления. Дальнейшее фактичное экзистирование Эдипа мыслимо только в негативной проекции: как тотальное отторжение конкретной фактической определённости своего бытия, ergo – как *самоискоренение*, как лишение себя своего мира, своей исторической связи с другими (будь то в этом или в потустороннем (подземном) мире). Отказываясь от своего места и среди живых, и среди мёртвых, Эдип посредством самоизгнания словно переходит в некое третье (сверхчеловеческое?) измерение, где установка-на-раскрытие остаётся в силе, а фактичность (в её содержательном аспекте) как будто бы выключается, отвергается. *Эдип лишает себя своего мира, не лишая себя при этом жизни и не лишаясь установки-на-раскрытие.*[28] Безвоздушное (внемирное) пространство, в котором он таким образом оказывается со своей способностью к раскрытию (соучастию в раскрытии), является, безусловно, своего рода *утопическим* допущением, не совместимым с реальной человеческой жизнью, и всё же именно оно выступает ноэматическим коррелятом акта самоизгнания, тем, «куда» устремлена последняя в *этом* мире трансценденция Эдипа.

Нечеловеческая антиномия, о которой идёт речь, ясно вычитывается уже из приведённого выше комментария Хайдеггера к тому, что происходит с Эдипом: «Шаг за шагом вынужден он ставить… себя в несокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь…». *Принять несокрытость лишь при условии самоослепления* – здесь соединились воедино верность установке-на-раскрытие и отвергание фактичности, символическим выражением которого, действительно, служит акт самоослепления.[29] При этом хайдеггеровский акцент на свете скорее уводит нас в другую сторону, возвращая к метафизической проблематике истины как явленности или «данности в свете», ясности. В трагедии же Софокла

самоослепление Эдипа осмысляется совершенно в другом ключе, выступая, как уже было сказано, символическим выражением отторжения конкретной фактической определённости экзистенции и тем самым — симптомом интересующего нас фундаментального структурного конфликта в человеческом бытии. Как таковое, самоослепление оказывается в одном ряду не только с самоизгнанием, но и, например, с самооглушением, т. е. всем тем, что пресекает каналы, по которым человек как телесное существо оказывается вплетён в фактичность своего бытия-в-мире. Отвечая на недоумение Корифея по поводу самоослепления Эдипа, фиванский царь говорит:

И я, бесчестью сам себя обрекший,
Дерзнул бы взор на Фивы свой поднять?
Нет, нет! Мне жаль, что не могу и слуха
В ушах своих родник засыпать я;
Тогда бы тело жалкое своё
Я отовсюду оградил; я был бы
И слеп, и глух, и уж ничто б о горе
Напоминать мне не могло моём.[30]

Отсюда очень хорошо видно, насколько близоруко и предвзято традиционное психоаналитическое истолкование самоослепления Эдипа как символической кастрации. Ролло Мэй справедливо говорит в этой связи о прокрустовом ложе сексуальной парадигмы.[31] Однако же и сам, подобно Хайдеггеру, не замечает фрагмента о слухе, делая акцент на том, что после открытия истины Эдип совершает не самооскопление, а самоослепление, уничтожая не что другое, а именно орган видения. Но этого противопоставления, на наш взгляд, принципиально недостаточно, чтобы разоблачить и преодолеть фатальный редукционизм психоаналитического подхода, потому что пока остаётся в силе противопоставление, одно всегда может быть истолковано как символ другого. Суть же вопроса не в том, чтобы кастрации противопоставить выкалывание глаз, т. е. развести «низкое» и «высокое» — сексуальное желание и созерцание истины. Тупиковость подобного разведения заключается в том, что каждый из обособленных моментов в итоге претендует на подчинение противоположного. Экзистенциальный смысл самоослепления — подчеркнём это ещё раз — касается не способности раскрытия-истины как таковой (незадолго до смерти Эдип скажет, что видит — т. е. усматривает истину — не хуже, чем зрячие), а онтически фундированного конфликта между экзистенциальностью и фактичностью, подвигающего индивидуума на тотальный отказ от конкретной фактической определённости собственного бытия. Самоослепление, наряду с другими действиями и устремлениями Эдипа, является символическим выражением этой фундаментальной нацеленности на *тотальное искоренение* собственной фактической определённости — нацеленности, которая сочетает в себе патологическую одержимость и ясное самопонимание (сохранение установки-на-раскрытие). «Не могу иначе» — такова простая формула этого драматического сочетания.

О том, что и Хайдеггер, и Мэй отклоняются от сути вопроса, свидетельствует двойное упущение, связанное с тем, как трактуется акт самоослепления Эдипа. Об одном упущении мы уже говорили – это игнорирование равнозначной по своему экзистенциальному смыслу устремлённости Эдипа к лишению себя слуха, чувствительности как таковой(!). Внимание к этой характерной устремлённости позволило бы избежать вводящей в заблуждение акцентировки зрения (способности видения) и выйти к тотальному характеру аннигилирующей установки Эдипа. Если бы это произошло, не было бы причин и для второго упущения, а в сущности, искажения в самом изложении кульминационной части трагедии, с которым мы сталкиваемся у обоих мыслителей. Оба – вопреки действительному ходу событий – прямо связывают причину самоослепления Эдипа с разоблачением фактической истины его жизни. Однако, как уже отмечалось, Эдип лишает себя зрения не после того, как всё открылось, а после самоубийства Иокасты. Последнее самым радикальным образом интенсифицировало переживание чувства вины, вызвав у Эдипа пронзительное переживание *категорической* несовместимости собственной фактичности с возможностью дальнейшего самоосуществления в своём жизненном мире. Выступая таким «интенсификатором», самоубийство фиванской царицы подчёркивает тотальный характер *контрфактической* установки Эдипа, т. е. патологической одержимости необходимостью *тотальной* аннигиляции фактической определённости своей экзистенции. Самоослепление, самооглушение, самоизгнание суть способы, какими индивид может выразить, привести в исполнение эту свою установку – установку на самоискоренение. Все они так или иначе нацелены на тело: первые два – на тело как основание чувствительности, обеспечивающей вплетённость в фактические (смысловые) взаимосвязи жизненного мира, последнее – на тело как субстанциальное обеспечение индивидуального *места* в бытии (в мире). Самоизгнание – это лишение себя такого места, исторжение себя из своего мира. Нетрудно увидеть, что эта контрфактическая установка, которая может быть понята также как установка на тотальное *развоплощение*, включает и возможность самооскопления, которое – исполни его Эдип – имело бы *тот же символический смысл*, что и любые другие разновидности *пресечения* функционирования органов чувств, свойственных телесной конституции человека и связывающих его с другими.

IV

Мы подошли к решающему моменту в постижении экзистенциального смысла мифа об Эдипе. Тотальный характер выявленной выше контрфактической установки Эдипа находит окончательное закрепление не в чем ином, как в обращённости аннигилирующего порыва на сам *факт рождения*, предопределяющий всю последующую историю жизни царя в целом. Тотальность самоискоренения, которой одержим Эдип, нельзя «заполнить» (сформировать) простым перечислением

фактических определённостей его бытия, будь то отдельные события или телесно обусловленные возможности чувственного восприятия. Наоборот, все эти определённости мыслятся в свете тотальности индивидуального бытия, которая фундируется, согласно трагедии Софокла, в факте рождения. «Моральной» кульминацией трагедии становится следующий вердикт Эдипа относительно собственного существования:

Нечестием моё рожденье было,
Нечестьем – подвиг и нечестьем – брак!

Вердикт, в котором ключевые факты (поступки) его жизни возводятся к первичному факту рождения, дающему начало всему последующему роковому стечению обстоятельств. Рождение – понимаемое как исторически значимое воплощение – это узел, в котором сходятся все фактические и материальные нити, вплетающие человека в общий жизненный мир, это первопричина – не в естественно-научном смысле линейной каузальности, а в трансцендентальном смысле априорной обусловленности существования размыкаемой – по факту рождения – воронкой фактичности. Контрфактическая установка Эдипа есть, таким образом, установка на *денессанс* – страстная одержимость отменой (аннигиляцией) самого факта рождения как корня роковой фактичности. Порыв самоослепления, самооглушения, самоизгнания etc. устремлён таким образом в *Ничто нерождённости*. В основе Эдиповой неспособности оставаться среди людей лежит фундаментальный конфликт экзистенциальности и фактичности, который на психоаналитическом языке мог бы быть диагностирован как *комплекс рождения*.

Здесь необходимо вернуться к *нечеловеческой антиномии* экзистенциального опыта Эдипа, поскольку именно она, на наш взгляд, позволяет объяснить вторую часть мифа, изложенную Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*. Кульминацией всей истории становится своеобразная *сакрализация* Эдипа: согласно откровению оракула, он возвышается над всеми людьми своей *сверхчеловеческой* способностью быть талисманом, оберегающим и гарантирующим благополучие для людей той страны, в которой он находится и в земле которой он будет похоронен. Загадочная и удивительная кончина фиванского царя является абсолютным свидетельством его принятости в сверхчеловеческое измерение, которая предполагает соответствующее преображение всего человеческого естества. Вместе две части мифа образуют структурное единство, обнаруживающее уникальную встречу человеческих и сверхчеловеческих сил, – встречу, которая оказалась возможной исключительно благодаря описанному выше эксцентрическому способу проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности, т. е. благодаря антиномическому сочетанию установки-на-раскрытие и установки-на-денессанс. Самоубийство было бы в этом случае как раз «человеческим, слишком человеческим» выходом из сложившейся ситуации. Оставаться же быть в этой антиномии, ни на секунду не поступаясь ни идеалом раскрытия (ясного самопони-

мания), ни категоричностью тотального неприятия собственной фактичности, — это уже требует нечеловеческих сил, ибо намекает (нацелено?!) на возможность, потустороннюю человеческому существу: быть чистой способностью раскрытия помимо (до, вне) всякого рождения. Эту позитивную точку зрения — точку зрения вечности — озвучивает, как и полагается, «объективный» всезнающий хор. В ответ на Эдипов приговор в адрес собственного рождения, прозвучавший в первой трагедии, во второй, словно с небес, раздаётся:

Высший дар — нерождённым быть;
Если ж свет ты увидел дня —
О, обратной стезёй скорей
В лоно вернись небытия родное![32]

Таким образом, миф об Эдипе повествует не только о том, что человек не властен над своей судьбой, но и о том, что нечеловеческие страдания, испытания ведут к преображению человеческого существа. Из предложенной интерпретации значения этого мифа можно сделать два основных вывода: один теоретического, другой практического характера. Прежде всего, можно говорить о том, что описанный в *Царе Эдипе* опыт экзистенции выступает примечательной альтернативой хайдеггеровскому описанию подлинного экзистирования. Эксцентричность (в зафиксированном нами смысле), с одной стороны, и «заступающая решимость», с другой, принципиально аналогичны в плане обеспечения и удержания таких характеристик, как контрфактичность[33] и установка на ясное самопонимание (себя в своей экзистенции). Отличие в том, что в греческой трагедии в основе напряжённого сочетания этих характеристик лежит не акт, который индивид совершает сам от себя, а нередуцируемая и неупредимая страдательность — патос. Для Хайдеггера «заступающая решимость» — это основание (условие возможности) *ренессанса* — возобновляющего повторения (Wiederholung) в новом фактичном самонабрасывании. Но для Эдипа ренессанс — фактичное возобновление — невозможен. Контрфактичность для него не промежуточная методическая установка, а непреодолимый принцип. Эдип — это возведённый в принцип денессанс; «возведённый» — значит претерпевший это возведение.

Миф об Эдипе позволяет, таким образом, оттенить рецидивы субъективизма в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике. Он показывает, что при помещении в контекст конкретного исторического свершения (т. е. при полноценном воплощении) индивид имеет (или может иметь) онтологический опыт, *ведущим* для которого является не идея экзистенциальности (самонабрасывания на основе «заступающей решимости»), а идея фактичности (обусловленности трансцендентным). Мы видели также, что на этом пути осуществляется необходимая расформализация самого понятия фактичности. Всё вместе это означает, что запечатлённый Софоклом опыт экзистенции (фундаментальный конфликт экзистенциальности и фактичности) не вписывается в хайдеггеровскую схему онтико-онтологического различия, иначе говоря: он её опровергает.

Второй вывод касается собственно терапевтического значения выявленных нами структур и содержаний. Мы вышли за рамки алетейлогической трактовки мифа об Эдипе, принятой в экзистенциально-феноменологической традиции, показав, что экзистенциальная драма фиванского царя выстраивается, в конечном счете, не вокруг вопроса об истине, а вокруг проблемы осуществления себя в своей фактичности. Изменив таким образом концептуальный ракурс интерпретации, мы обнаруживаем, что случай Эдипа не просто является исключением из предложенного Боссом онтологического обоснования депрессии, меланхолии и ряда невротических состояний, а сам задаёт новую парадигму для понимания всех этих нарушений в психической жизни человека. И, следовательно – новую парадигму для терапевтической работы с ними. Мы уже отмечали, что, в отличие от депрессивного состояния, Эдипов способ проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности характеризуется эксцентричностью, превышающей человеческие силы. Именно благодаря этому сверхчеловеческому трансцензусу был выявлен экзистенциальный смысл патологической неспособности Эдипа оставаться среди людей, равно как и оставаться зрячим, слышащим, вообще – чувствующим, воплощённым. «Случай Эдипа» был диагностирован как «комплекс рождения», и именно этот диагноз представляется нам основополагающим для анализа и терапии «человеческих, слишком человеческих» депрессивных, меланхолических и связанных с ними невротических состояний. Мы приходим, таким образом, к идее *натальной терапии*, которая должна предваряться прояснением самой концепции (философской концептуализации) рождения, призванной определять в дальнейшем и конкретные методы терапевтической работы. Этот круг задач выходит за рамки данной статьи.[34] Вместе с тем в завершение хотелось бы указать на тот путь концептуализации рождения, который преднамечается в *Царе Эдипе* и может стать путеводной нитью для разработки конкретных терапевтических методов.

Установка-на-самоискоренение, или тотальное развоплощение, манифестированная в высказываниях и поступках Эдипа, нацелена, как мы видели, на пресечение его *причастности* конкретному сообществу (жизненному миру), на *неучастие* в таковом на тех фактических условиях, которые составляют историческую конкретность данной экзистенции. Депрессия и меланхолия добиваются, в сущности, аналогичной *невключённости*, только «инцентрическим» (что означает: человеческим, неутопическим, нефантастическим) образом. Обе представляют собой разные модификации *внутреннего* остракизма, который, подобно самоизгнанию Эдипа, обусловлен фундаментальной травмированностью (сражённостью) индивида неумолимой фактичностью. Задача натальной терапии (задача избавления от «комплекса рождения») должна заключаться, таким образом, в том, чтобы *реабилитировать* собственное рождение человека ввиду *неизбежной возможности* его участия в определённом жизненном мире. У этой проблематики, связывающей депрессию и установку-на-денессанс, т. е. лишение себя своего исторического места («участности»), есть весьма

актуальный социально-политический разрез, включающий в поле нашего интереса разного рода социальных изгоев, и прежде всего политических беженцев. Здесь невыносимой, отторгаемой фактичностью оказывается сам факт вынужденного изгнанничества, разворачивающегося не под знаком сверхчеловеческой утопии (как у Эдипа), а под скорбным флагом (как правило, жестоким в своей космополитичности флагом Красного креста) брутальной, *нечеловеческой* – в смысле: недо-человеческой – атопии.[35]

Примечания

1 См.: May R. *The Meaning of the Oedipus Myth*. In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*. Seattle, 1990. P. 170; Хайдеггер М. *Введение в метафизику* / Пер. Н. О. Гучинской. СПб., 1998. С. 186.

2 Ср. слова Эдипа: Свои ж деянья, если молвить правду, //Я претерпел скорее, чем свершил. – *Эдип в Колоне*, 260. Здесь и далее цитаты из Софокла приводятся по изданию: Софокл. *Драмы* / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990.

3 Ср. слова Эдипа, обращённые к Креону: Из этих мест отправь меня в изгнанье, // Где не видать и не слыхать людей. – *Царь Эдип*, 1430.

4 См.: Boss M. *Anxiety, Guilt and Psychotherapeutic Liberation.* In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*. Seattle, 1990. P. 71–92.

5 Ibid, p. 80.

6 См.: Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. § 58.

7 Ср.: там же, особенно с. 287.

8 Boss, op. cit., p. 84.

9 Ibid, p. 86 ff.

10 Ibid, p. 87.

11 Ср. с исходной трактовкой этого феномена в *Бытии и времени* (§§ 55–59).

12 Boss, op. cit., p. 87.

13 Ibid, p. 80.

14 Понимание самости как способности к раскрытию, как становления-открытой было предложено С. Киркегором. Подробнее об этом см.: Ясперс К. *Реферат по Киркегору* // *Топос*. 2(7), 2002. С. 41–57.

15 Boss, op. cit., p. 82, 86.

16 Ibid, p. 86.

17 Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. S. 312.

18 Хайдеггер М. *Введение в метафизику*… С. 186.

19 Ср. слова Эдипа: Куда глядеть стал бы я, // С кем любовно речь вести, // Чьему привету отвечать, друзья? Ах, отправьте вдаль поскорей меня! – *Царь Эдип*, 1330–40.

20 *Эдип в Колоне*, 436.

21 *Царь Эдип*, 1371–75.

22 См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 192.

23 См.: там же, с. 385.

24 Holzhey-Kunz A. *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phaenomene.* Wien: Passagen-Verlag, 1994. S. 189, 197.

25 См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 135. Ср. также: Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.

26 Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.

[27] Масштаб вопроса недвусмысленно задаётся самим Эдипом в последней речи перед своим народом: «Ах, пред вами // Фиванец истый, гражданин меж граждан – // И я всего, всего себя лишил!// Я сам сказал, чтоб все меня вы гнали, // Меня, безбожника и нечестивца, // Меня, что род свой осквернил грехом…». – *Царь Эдип*, 1380.

[28] Это чистое, ангелоподобное, стояние в «просвете» истины было, видимо, тем, к чему стремились средневековые монахи. Однако им не сравниться с Эдипом по патетической интенсивности этого опыта, поскольку они всё-таки меняли «большой мир» на «маленький», тогда как Эдип менял мир на тотальное безмирье.

[29] Так, объясняя Корифею свой поступок (самоослепление), Эдип говорит: «Иль скажешь ты, что вид детей отраден // Был для меня – в таком рождённых браке? // Нет, нет, навеки взор для них закрыт.// Иль город наш, иль кремль, иль божьи храмы, // иль светлые кумиры…». – *Царь Эдип*, 1370–80.

[30] *Царь Эдип*, 1380–90.

[31] May, op. cit., p. 173.

[32] *Эдип в Колоне*, 1220.

[33] О контрфактическом характере «заступающей решимости» подробнее см.: Щитцова Т. В. *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии*. Вильнюс, 2006. С. 106–121.

[34] Об экзистенциально-феноменологической концептуализации рождения см. мою, уже упоминавшуюся, работу: *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт*.

[35] Это повод отдать должное интуиции Ролло Мэя, позволившего себе в уже цитированной ранее статье следующую маргиналию: «Изгнание – потрясающий символический акт с современной психоаналитической точки зрения, поскольку есть много данных для того, чтобы сделать заключение, что величайшая угроза и причина страха для западного человека в середине XX века – это не кастрация, но *остракизм*, ужасная ситуация быть выброшенным из своей группы». После чего Мэй, развивая свою критику редукционизма сексуальной парадигмы, подчёркивает, что многие предпочли бы остракизму кастрацию, если бы последнее было условием не подвергнуться первому; см.: May, op. cit., p. 173.

OREST! OREST! OREST!
ZUR PHÄNOMENOLOGIE WEIBLICHER AGGRESSIVITÄT

Jan Holthues*

Abstract

In public perception, men are much more aggressive and evil in their behaviour than women. Phenomenology can help to understand why male and female behaviour is perceived so differently while the basic abilities for aggression and evilness are more likely to be the same: Female forms of aggression are designed to be less litigable than others.

Keywords: phenomenology, gender, aggression.

Nichts wissen wir besser als das, was wir schon immer gewußt haben. Das Wissen um die Geschlechtsspezifität aggressiven Verhaltens gehört mit denkbar großer Sicherheit dazu und wird täglich durch jeden Blick in die Zeitung oder eine Kriminalitätsstatistik rekonfirmiert: der überwältigende Anteil von Gewalt- und Greultaten wird von Männern ausgeübt, die seit alters her in den meisten Kulturen die Waffen führen, sich schlagen, töten, opfern oder delinquent werden. Die Aggressivität in allen unserem Rechtsverständnis zugänglichen Formen der mehr oder minder technisch erweiterten Körperverletzung ist ein Privileg des Mannes, der dafür, je nach zugrundeliegendem Situations- und Diskursgefüge, als Held oder Verbrecher in die korrespondierenden gesellschaftlichen Departements von der Ruhmeshalle bis zum Zuchthaus eingewiesen wird. Der Evidenz dieser Strukturen entwächst ein kollektives Wissen der Menschen um die Asymmetrie menschlicher Aggressivität, die sich ihrerseits in Mythen und wahrnehmungsstrukturierenden Grundannahmen kondensiert und zur Rückbestätigung unserer Wahrnehmung führt. Der Diskurs über Aggressivität wird dichotom strukturiert: Hier die Täter, dort die Opfer. Man kann zwar auch als Mann erschlagen werden, wird aber kaum damit rechnen, daß das Beil von einer Frau geführt werden wird – es sei denn, man sei König von Sparta.

Einzelne Ausnahmen, gut zählbar an den Händen der Menschheit, vom Infantizid bis zum Frauen KZ, lassen sich gut in die Opferrolle integrieren, deren Ausgestaltung zur kardinalen Bestimmung der Diskussion über Geschlechterrollen geworden ist. Weibliche Gewalttäter begehen fast ausschließlich Beziehungstaten, d. h. verletzen oder töten ihre Männer, von denen sie über Jahre gepeinigt wurden, ihre Kinder, denen sie ein Leben in der Gegenwart ihrer Partner er-

---

* Jan Holthues – MD, PhD, Jewish Hospital (Berlin, Germany); holthues@gmx.net.

sparen wollen oder die sie in einer nicht adäquat behandelten Psychose verkennen, ihre Konkurrentinnen um die Liebe und Achtung, um die sie seit Jahren betrogen wurden. Andere Muster, Verblendungen oder Verrohungen haben Seltenheitswert und fallen mehr als Fußnoten zur Geschichte der Abseitigkeiten menschlicher Existenzen auf. Es gibt Frauen in Gefängnissen, doch stellen sie die verschwindende Minderheit gegenüber den männlichen Inhaftierten dar.

Warum sollte man sich also, so viel Evidenz vor Augen, die Frage nach einer Phänomenologie der weiblichen Aggressivität stellen? Warum sollte man wie wir in diesem Text behaupten, das Böse und die Aggressivität seien unter Mann und Frau, wenngleich auch in unterschiedlicher Gestalt, so doch nach gleichen Gewichten ebenmäßig verteilt? Gerät diese Fragestellung nicht unweigerlich in den Verdacht der Misogynie, oder gar in den talibanesken Reigen patriarchalischer Konterrevolutionen gegen die Schulbildung der Frau? Ist sie nicht gleichbedeutend mit einer Mißachtung all jener, die ohne jeden Zweifel unter Männern gelitten haben, verspottet, gekreuzigt und zum Himmel aufgefahren sind? Ist sie damit nicht eigentlich tabu, in ihrer Ausführung einzig Teil eines weiteren, ermüdenden Regelverstoßes in einer herostratensüchtigen Gesellschaft? Müßten wir nicht, wenn nicht die Erfordernisse der Kindszeugung durch die sich Erkennenden dies unmöglich machten, eine rein weibliche Welt ersehnen, die, wenn sie schon nicht dem Paradies nahekäme, so doch zumindest bar der Massenvernichtung und des Genozids einen höherwertigen Tribut an das Geschenk der Schöpfung zu entrichten in der Lage wäre, als wir ihn heute leisten? Ist sie nicht schließlich Teil einer Verdunklungsgeschichte des Mannes, die mit der Vertreibung aus dem Paradies ihren Anfang nimmt und in perfider Perversion des Faktischen Richard Strauss' Johannes gegenüber der so entschlossen zuwendungsbemühten Salome rufen läßt: *«Durch das Weib kam das Böse in die Welt!»*?[1]

Um mit dem Letzten zu beginnen, das unser Erstes ist: Durch das Weib kam das Böse in die Welt. Se non è vero, è ben trovato. *Ben trovato* aber nicht im literarischen Sinn einer bereits tausendfach erfolgreich reproduzierten menage a trois unter dem Baum des Lebens, die uns eine Eva zeigt, welche auf die Schlange hörend ihrem Manne ebenfalls von der köstlichen Frucht reicht, die wohl nicht allein deshalb verboten heißt, weil sie in den konkurrierenden Göttergärten Freias ewige Jugend verspricht. Nein, *ben* trovato ist die Geschichte deshalb, weil sie die felix culpa unseres Falls in die Freiheit enthält. Die Beratung durch die Schlange mag aus Gründen erfolgt sein, die sich uns Nicht-Schlangen für immer verschließen werden. Doch Evas Fähigkeit, sich *gegen* das Wort des Herrn zu stellen, ist die Grundlage dafür, ihr hinfort jedes Bekenntnis *zu* seinem Wort als eigene, aus eigenem Entschluß erwachsene Leistung anzuerkennen. Wir sind frei, weil wir uns auch gegen das Gebot des Herrn und seiner Liebe zu uns stellen können. Hätten wir nicht die Möglichkeit, das Böse zu wählen, dann wären wir weder frei noch verantwortlich für unsere Handlungen. Die Freiheit und das Böse sind – zumindest für uns Menschen – füreinander Bedingung. Kant führt diese Interpretation der Vertreibung aus dem Paradies sogar zu der These zusammen, wir seien *von Grund auf böse.*[2] Grund heißt hier: die Grundlage von Verant-

wortlichkeit im Guten wie im Bösen liegt in der Fähigkeit begründet, das Böse ebenso wie das Gute wählen zu können.

Nun ist es häufig Gegenstand von Streit und Krieg, was denn nun das Gute und das Böse sei. Im Interesse unserer eigenen Sicherheit werden auch wir hier keine Antwort auf diese Frage versuchen. Aber festzustellen ist, daß es Eva ist, die Möglichkeit und Gebot der Freiheit entdeckt – und riskiert. Ohne sie, die Urmutter aller Menschen, gäbe es keine Möglichkeit, die positiven Folgen einer Handlung als eigene Leistung zu reklamieren, wenn auch um den Preis der Verantwortung für die negativen. Die Urfreiheit, die uns Nachgeborenen Eva schenkte, ist für die Christen nur auf dem Hintergrund eines göttlichen Entschlusses vorstellbar, der, ebenso unergründlich wie die Motivation der Schlange, die Gefahren der Freiheit durch die Verheißung auffängt, dem Menschen die *göttliche* Liebe auch bei Mißbrauch seiner Freiheit nicht entziehen zu wollen.

Aber auf diesem letzten Anker will unsere Argumentation nicht hinzielen. Belassen wir es bei der Feststellung, durch die Mutter aller Unabhängigkeitsbewegungen sei uns die Freiheit unserer Handlungen gesichert worden. Wenn nun die Urmutter frei und damit auch zum Bösen fähig ist, und der Urvater seine Fähigkeit erst durch sie empfangen hat, dann erscheint es schon auf der Grundlage unseres Schöpfungsmythos unwahrscheinlich, daß die Fähigkeit zur Freiheit und damit untrennbar verbunden die Fähigkeit zum radikal Bösen zwischen den Geschlechtern ungleich oder gar zu Ungunsten der Damen verteilt sei. In der Grundlage ihres Seins und Wesens sind Mann und Frau gleich frei und damit gleich böse.

Was auch immer unter dem Bösen konkret zu verstehen sei, wir behaupten, es sei zu gleichen Stücken unter beiden Menschenkindern verteilt. Unsere Eingangsfrage nach einer Phänomenologie der weiblichen Aggressivität ist auf die Grundlage der Gleichverteilung des Bösen unter Mann und Frau gestellt. Wie kann es aber dazu kommen, daß Männer, im Schnitt der Geschichte betrachtet, so viel böser, weil körperlich aggressiver und bedrohlicher erscheinen?

Das Böse und die Aggressivität gilt es als Begriffe zu unterscheiden, so häufig auch der erstere den letzteren mitbedingen mag, und so häufig das biologische Phänomen Aggressivität auch mit der moralischen Kategorie Böse vermengt wird. Böse ist in unserer Herleitung allein die Freiheit, das nicht zu tun, was als moralisch *gut* von dieser Person anerkannt, aber den eigenen Interessen widersprechend erkannt wird. Das Freiheit zum Bösen begründet die Möglichkeit, eine Handlung und die an sie geknüpften Absichten und Interessen zu verantworten und daher für sie belangt oder gepriesen zu werden. Die Freiheit zum Bösen koinzidiert mit der Fähigkeit zum moralischen Urteil: Nichts wäre dies wert, wenn der Mensch nicht auch das Böse wählen könnte. Was der *Inhalt* des moralischen Urteils sei, bleibt von dieser grundsätzlichen Freiheit unberührt. Ein anderer Gott hätte anstelle des Apfelkonsums vielleicht etwas anderes als Zeichen seiner Herausgehobenheit vor den Menschen verboten. Eine nicht-christliche Gesellschaft wird daher andere Gebote als handlungsleitende Oberbegriffe («Grundwerte») installieren, deren spezifische Differenzen es im jeweiligen Handlungsfall durch den Einzelnen zu erkennen und anzuwenden gilt. Aber auch gegen diese

anderen Werte kann nur verstoßen, wer in seinen Entscheidungen frei und damit verantwortlich ist.

Als *Aggressivität* wollen wir die Fähigkeit verstehen, die eigenen Interessen gegen den Widerstand der Umwelt durchzusetzen. Die Umwelt kann ein Tier sein, welches dieselbe Speise oder gar uns selbst zu einer solchen begehrt, aber auch ein Mensch, eine Gruppe, eine Institution, die mit uns um ein knappes Gut konkurrenzieren. Aggressivität wollen wir verstehen als die Kraft, die uns den Antrieb zur Durchsetzung unserer Interessen gibt. Ohne sie gingen wir als Einzelne ebenso unter wie als Gruppe. Wird sie jedoch blind eingesetzt mindert sie die Chancen, die sich für den Einzelnen aus Kooperation und Aggressionsverzicht in komplexen sozialen Gefügen ergeben. Aggressivität bedarf der Selbstkontrolle, wenn sie dem Individuum nutzen bringen soll. Immer aufs neue muß vom Einzelnen zwischen nützlich und nicht nützlich in der Frage des Aggressionsverzichts entschieden werden. Der entscheidende Grund für die Bremsung der eigenen Aggressivität liegt in der Einsicht, mit ihr unter Umständen so viel Gegenwehr auf der Gegenseite auszulösen, daß dies den eigenen Untergang zu Folge hätte. Gefragt ist mit steigender Komplexität der sozialen Strukturen ein immer feiner differenziertes Urteil in der Frage des wohldosierten Eigennutzes.[3]

Sowohl die von Freud beschriebene Internalisierung des gemeuchelten Urvaters in das Über-Ich als auch das moralische Urteil im Sinne des Kategorischen Imperativs sind anthropologisch als Versuche gelesen worden, diesen Konflikt zu moderieren und damit Formen von Aggressionshemmung mit der auf ihnen aufbauenden Möglichkeit zur Erhöhung sozialer Komplexität zu schaffen. Der absolute Fürst, so stellten Freud wie Nietzsche fest, kann nur Herr über einige armselige Lehmhütten sein, nicht aber Herrscher über ein Imperium. Letzteres setzt den wohldosierten und komplex strukturierten Einsatz von Aggressivität voraus.[4] Die differenzierte Fähigkeit zum moralischen Urteil und der bewußten Umgang damit kann so als verlängerter Arm des Durchsetzungswillens von Eigeninteressen des Individuums interpretiert werden. Das introjizierte moralische Urteil gerät in dieser Theorieform in eine Abhängigkeit von Grundbedürfnis nach Selbstbehauptung. Dagegen lassen aber sich zahllose Beispiele von Selbstaufopferungen finden, von dem Märtyrern der Christenheit bis zu den Selbstmordattentätern des Jihad, die in all ihrer rücksichtslosen und egoistisch erscheinenden Struktur die Entität, die da Eigennutz skrupellos zu verwirklichen sucht, nicht auf der individuellen Ebene verorten lassen kann. Hier ist es die Gruppe, die mit welchen Formen der Manipulation auch immer, Individuen dazu bringt, ihr nicht mehr wollen können zu wollen.[5]

So problematisch das von Freud entworfene Verhältnis von Aggressivität und dem moralischen Urteil auch sein mag, es verdeutlicht immerhin, daß wir uns nicht vorstellen könnten, die Durchsetzung unserer Interessen und das moralische Urteil hätten nichts miteinander zu tun. Was sollen wir tun? Dies ist spätestens seit Kant die Grundfrage, die hinter jeder weiterführenden moralischen Überlegung steht. Und was immer wir tun, die dem Menschen eigene Grundeigenschaft, mit seinen Handlungen über sich hinaus zu weisen, stets andere und ihre Möglichkeiten damit zu beeinflussen oder zu beeinträchtigen, wird immer die Frage nach dem Guten oder Bösen dieser

Handlung mit aufwerfen, wie immer das Gute und das Böse kulturabhängig auch ausgestaltet sein mögen und so verschieden die Regeln sein mögen, welche deren Verhältnis zueinander regeln.

Wir sehen: Die Fähigkeit zur Aggression und ihrer Ausgestaltung besitzt ein schwieriges Verhältnis zur Fähigkeit zum Bösen. Weder sind die Begriffe Synonyme, noch muß ein Wesen frei sein, um in welcher Ausgestaltung auch immer, aggressiv sein zu können. Die Gleichheit der Geschlechter in Sachen Freiheit/Fähigkeit zum Bösen legt jedoch die Annahme nahe, daß sie sich auch in ähnlicher Intensität, wenn auch in unterschiedlicher Weise um die Durchsetzung und Wahrung ihrer Interessen bemühen: wer einen verbotenen Apfel nimmt, dem ist klar, daß dies Konsequenzen haben kann, dem Akt der Freiheit ein Risiko innewohnt, in einen Konflikt zu geraten. Dieses Risiko geht nur ein, wer ein Eigeninteresse verfolgt, welches das Risiko lohnend erscheinen läßt. Den Apfel nimmt nur, wer um Aggressivität, ihre Modulation und ihren Preis weiß. Eva als weniger klug zu betrachten hätte der Theologie nicht gelingen können, weil schon die Schlange um den passenden Ansprechpartner für ihr zukunftsweisendes Projekt wußte.

Wir behaupten daher auf der Grundlage unseres Schöpfungsmythos, daß sowohl die Fähigkeit zur Freiheit als auch die Fähigkeit zu Aggressivität zwischen den Menschen im Prinzip gleich verteilt sind, und sich allein ihre Phänomenologie unterscheidet. Eine Untersuchung der Ausgestaltung der weiblichen Aggressivität ist deswegen angezeigt, da sich unsere Wahrnehmung und unsere juristischen Sanktionen primär auf die Formen der männlichen Aggressivität richten. Dies erklärt, warum vom Rechtssystem auch zum allergrößten Teil Männer erfaßt und sanktioniert werden. Der Erfolg der weiblichen Formen der Interessensverfolgung besteht nicht zuletzt darin, von diesen Sanktionen nicht erfaßt zu werden. Dies bedeutet nicht zwingend, daß sie gar nicht (von welcher Instanz auch immer) erfaßt werden. Aber es bedeutet, daß sich die konsequente Besetzung der Opferrolle in gesellschaftlichen Diskursen auch als Teil einer Eigeninteressenverfolgung und damit komplexeren Form von Aggressivität interpretieren läßt, kulminierend in Opfermythen der Frau, die sich von Opfermythen der Männer unterscheiden.[6]

Es gehört zum Wesen des Mythos, etwas sehen zu lassen ebenso, wie etwas zu verdecken, was sich in ihm nicht erzählen läßt: in der Kultur des Abendlandes, welches die Fähigkeit, sich über göttliche Gesetze hinwegzusetzen in einer Frau begründet, herrscht Sprachlosigkeit über die Formen der weiblichen Interessendurchsetzung. Diese Sprachlosigkeit zu behandeln ist das Interesse einer Phänomenologie der weiblichen Aggressivität, trotz des Gegenwindes, der die natürliche Konsequenz einer Diskussion der Interpretationshoheit über Aggressivität und Opfermythen sein muß.

Die Notwendigkeit, sich den damit verbundenen Gefahren auszusetzen, ergibt sich nur selten im juristischen und politischen Geschäft. Um so drängender erscheint sie jedoch in jener Institution, die als Pendant des Gefängnisses in den mannigfaltigen Ausgleichsbewegungen zu dysfunktionalem Verhalten in unserer Gesellschaft gelesen werden kann: Der psychiatrischen Klinik. Dysfunktional-aggressive Männer – d. h. diejenigen, die es mit ihren Durchsetzungstechniken nicht in eine Vorstandsetage gebracht haben – ge-

hen in den Kerker, Frauen ins Irrenhaus.[7] Warum? Zur Annäherung an das Phänomen werfen wir einen Blick sowohl in die Literatur als auch in die Klinik. In die Klinik deswegen, weil sich das Phänomen uns hier zeigt und uns an der eleganten Schwester der Aggression, der Depression, unterrichtet. In die Literatur, weil sich an ihren Figuren idealtypisch etwas sehen läßt, was sonst im Grau des Alltags untergeht.

Es bleibt trotzdem prekär, von *weiblicher* Aggressivität zu sprechen. Die an der Depression exemplifizierbaren Herrschafts- und Erpressungstechniken z. B. finden sich seltener bei den Frauen, die es in der Welt der Männer zu Macht und Ansehen gebracht haben. Ein weiblicher CEO oder eine böse Königin glänzen eher durch die perfekte Adaptation männlicher Führungsqualitäten, wie z. B. der Humiliation Subordinater coram publico. Dieser Befund, der sich im volkstümlichen Urteil von den schlechteren Männern im Fall weiblicher Führungskräfte spiegelt, stützt unsere These aber nur: Gender ist Nähe zu Verhaltenstechniken, Strukturbildung in der Interaktion, Kostüm der Seele auf dem Parkett gesellschaftlicher Anforderungen, nicht allein biologisches Geschlecht. Daher entfaltet sich in von männlichen Aggressionsmustern tradierten Strukturen auch bei den darin erfolgreichen Damen das Muster von ostentativer, nach dem Applaus der Gewalt gierender Machtentfaltung. Der zunehmende Erfolg von Damen in Vorstandsetagen und Regierungssitzen ist weniger Ausdruck eines genetischen shifts als vielmehr der Erlernbarkeit von Verhaltenstechniken, die gender konstituieren. Gender emanzipiert sich vom biologischen Geschlecht und ermöglicht die Kolonisation einstmals fremder Wirkungsbereiche[8]. Damit ist deutlich, daß die Phänomenologie der weiblichen Aggressivität kontinuierlich reflektieren muß, wer oder was weiblich ist. Es ist für unser phainomenon nicht ausreichend, im biologischen Sinne eine Frau zu sein.

Herzeleide: zur Eigendynamik des depressiven Erpressungsversuchs

Keine psychiatrische Erkrankung, mit Ausnahme der Schizophrenie, ist zerstörerischer als die Depression. Sie entwertet das Leben, verkehrt, was uns Freude war in eine Last, nimmt uns die Farbe und das Licht aus unserem Leben. Sie hat genug Seiten, um mit ihrer Phänomenologie Bände zu füllen. Die klassischen Bilder von schlechter Stimmung und lautem Klagen oder apathischem Rückzug sind nur einige ihrer Ausprägungen. Dies hat leider zur Folge, daß sie häufig nicht als solche erkannt wird und über Jahre Kopf- und Rückenschmerzen, «Weichteilrheuma», Befindlichkeitsstörungen oder «Launen» hingenommen, chronifiziert oder fehlbehandelt werden. Wen sie in den Klauen hat, der wird seines Lebens oft nicht mehr froh, bis dieses gar im Suizid zur Disposition gestellt wird, obwohl die meisten Depressionen gut auf eine pharmakologische und psychotherapeutische Behandlung ansprechen, so diese denn initiiert und durchgehalten wird: Genau dies ist dem Patienten aufgrund der Natur der Erkrankung und dem mit ihr verbundenen Antriebsverlust aber häufig nicht selbst möglich, was leicht in einen Teufelskreis aus Depression und versäumter Behandlung münden kann.

Der rein deskriptiv, an den äußeren Symptomen wie Stimmungseinbruch, Antriebsverlust, Anhedonie, psychomotorischer Unruhe, Apathie, Schlaf- und Appetitstörungen, Schmerzen und Suizidalität gemessenen Depressivität kann eine Vielzahl von Ursachen zugrunde liegen. Deren Undurchschaubarkeit, die mangelnde Abgrenzbarkeit der Einzelursachen und das gemeinsame Ansprechen der meisten Depressionen auf Medikamente war für die WHO die Begründung dafür, die äthiologische Klassifikation der Depressionen zu verlassen. Wir sprechen daher heute nicht mehr von endogenen («innerlich» oder «biologisch» verursachten) oder neurotischen Depressionen, da in und mit der Diagnose keine Vermutungen mehr zur Krankheitsursache mit angelegt werden sollen. Wir konzentrieren uns heuer in der Diagnose und oft auch in der Therapie ganz auf die äußere Hülle des Problems, das Depressiv-Sein an sich.[9]

Damit bleibt zuweilen der Kern des Problems unerkannt. Die Psychoanalyse hatte jahrzehntelang versucht, die Depression als unglücklich ausgetragenen Konflikt verschiedener Es- und Über-Ich- Ansprüche des Einzelnen zu interpretieren. Der Konflikt wurde damit im Wesentlichen ins Innere des Depressiven verlegt, allenfalls der Generalverdacht gegenüber der Mutter wurde äthiologisch als Eintrittspforte der Depression exploriert. Grundlage einer depressiven Fehlentwicklung sind hier primär die Schwierigkeiten, die sich aus der Unvereinbarkeit der von außen und von dem Individuum selbst gesetzten Ansprüche ergeben. Nur in der Auflösung dieser inneren, häufig nicht einmal bewußten Konflikte kann die Depression nachhaltig behandelt werden.[10]

Es bedurfte der Verhaltenstherapie und der zuweilen finsteren Irrläufe des Behaviorismus, um die interaktionellen Aspekte von Depressionen und das an ihnen deutliche Lernen am Modell näher zu beleuchten. Der Fokus der Untersuchung von Depressionen verschob sich von der Ausleuchtung des Einzelnen zur Betrachtung des Netzes, in dem dieser aufwächst und lebt. Entsprechend können nach diesem Verständnis die Probleme weniger im Rahmen einer Therapie in der Abgeschiedenheit der psychoanalytischen Übertragungssituation langsam aufgelöst werden, sondern ein Übungsprogramm soll langsam Kompetenzen wieder aufbauen, die im Verlauf der Erkrankung verloren gegangen sind und das natürlicher Weise zu erwartende Abklingen der Depression verzögern.[11]

Allen Ansätzen ist gemein, sich in praxi voneinander deutlich weniger zu unterscheiden, als ihnen und den Autoren ihrer verkaufsorientierten Manuale lieb sein kann. De facto findet sich heute in den meisten Behandlungen von Depressiven, egal, von welcher Schule der Therapeut einmal gestartet sein mag, eine Vielfalt von Behandlungselementen, die der Vielfalt von Krankheitsursachen meist sehr viel besser entgegenkommen, als dies das Korsett einer reinen Lehre heuer abbilden könnte.[12] Ausnahmen von dieser Regel bilden Anfänger, die erst in eine der Schulen initiiert werden müssen, und Orthodoxe, die den Mangel an eigener Qualität der durch die Abwertung konkurrenzierender Schulen auszugleichen suchen. Wissenschaftliche Versuche jedoch, diesem Methodeneklektizismus zu einem sinnstiftenden theoretischen Hintergrund zu verhelfen, sind bis heute rar.[13]

Es gibt keine Standardursache der Depression und auch keine Standardbehandlung. Allein für die Antidepressiva kann man einen generellen (wenn auch eher schwachen) positiven Einfluß reklamieren, der sich aber für die (durchaus sehr unterschiedlichen) Einzelsubstanzen keinesfalls bei den jeweiligen Patienten sicher vorhersagen läßt. Diese Vorrede sind deswegen so wichtig, um die sich nun anschließenden Überlegungen nicht in ein schiefes Licht geraten zu lassen. An der Schrecklichkeit einer Depression und ihrer Behandlungswürdigkeit, an dem Leiden des Einzelnen kann kein Zweifel bestehen. Nur selten stellt sich der Verdacht auf ein Rentenbegehren oder gar eine Simulation, die meisten Patienten wären lieber gesund, zumindest dann, wenn dies nicht mit anderen, u.U. noch schwerwiegenderen Veränderungen in ihrem Leben verbunden wäre.

Gerade bei den psychotherapeutischen Interventionen wird noch mehr als bei modernen Medikamenten deutlich, daß es keine Wirkung ohne Nebenwirkungen geben kann. In und an einer solchen Therapie wird auch häufig klar, wie wenig sie a priori erfolgreich sein kann, weil der Klient auf die Depression nicht zu verzichten vermag. So zutiefst widersinnig dies klingt, so folgenschwer ist es für den Betroffenen. Der Patient bildet Symptome aus, die sich als die immer noch beste mögliche Lösung in einer verfahren anmutenden Lebenssituation darstellen und nicht immer durch einen neuen Blick auf diese überflüssig gemacht werden können.

Um so mehr muß an dieser Stelle die Überzahl der weiblichen Patienten in der Klinik ins Auge fallen. Die biologische Psychiatrie – was auch immer das sein mag – hat bislang keine spezifisch weiblichen Depressionsmarker im Genom isolieren können. Der Psychiatriekritik im weiteren Schlepptau Foucaults dagegen erscheint das Mißverhältnis der Geschlechter allein schon deswegen gut verständlich, weil sie in der Klinik vor allem ein Herrschaftsinstrument der Gesellschaft sieht, die sich in und mit ihr ihrer Störenfriede entledigt.[14] Was verrückt ist definiert sich nach dieser Doktrin allein durch die Erfordernisse derjenigen, die zum Untersuchungszeitpunkt die Definitionshoheit für die Unterscheidung verrückt/nichtverrückt inne haben: Die Herrschaft des Mannes macht es für die entsprechend vorerzogenen Frauen notwendig, die Aggression gegen den Aggressor nach innen, gegen sich selbst zu richten. Daher werden sie depressiv, anstatt ihre Peiniger zu neutralisieren. Und wir gönnen uns die Jelinek auf dem Theater, obschon sich der Abend auch mit Shakespeare verbringen ließe.

Vermittelnd zu behaupten, die Wahrheit läge irgendwo in der Mitte, blendet das Auge für eines der Hauptprobleme der Diskussion: die Folgeprobleme der starren Unterscheidung Täter/Opfer. Es wird zwar unterdessen ausführlich reflektiert, daß häufig die Mißbrauchten selbst wieder zu Mißbrauchern werden, an der Dichotomie jedoch wird kein Zweifel akzeptiert, da ansonsten kaum auf die moralische Überlegenheit, das Eigentlich-im-Recht-Sein des Opfers als Argumentationsgrundlage rekurriert werden kann. Eine Ehefrau wird depressiv, weil sie sich aus der ihr über Jahre zugemuteten Situation nicht anders befreien kann, als sich in die Krankheit und in die Klinik zu flüchten (während Männer eher zur Flasche greifen). Schuld, beruhigend zu wissen, ist freilich der Ehepartner, ohne dessen Gewalt und Kälte die Situation nie so weit hätte eskalieren können. Die Unterlegende

auf dem Kriegsschauplatz der Ehe bleibt die Königin der Herzen, bis sie sich zum äußersten Schritt, dem appellativen Suizid, gekrönt vom Abschiedsbrief, entschließt. *Wenn ihr nicht so gewesen wäret, dann hätte ich dies nicht tun müssen, doch trotzdem erhoffe ich nur das Beste für die Kinder, lebt wohl...*[15]

Unsere Überzeichnung, die nur durch die Realität immer wieder übertroffen wird, kann kaum einem Fall und gar keinem Betroffenen, welchen Geschlechts auch immer, gerecht werden, obwohl viele Abschiedsbriefe genau diesem Stil eines schlechten Poesiealbums folgen. Die Verzweiflung des Autors und der Wunsch, die eigene Machtlosigkeit als Übergriff über den Tod auszuleben verbinden sich zu einer Mischung, die auch den Gebildeten für die Logik eines Groschenromans empfänglich macht. Der Erfolg der Operette erklärt sich aus der Tiefe, in der ihr Duktus in der Sprache der Menschen verwurzelt ist.

Keiner gefährdet sein Leben oder setzt es dem Zufall des Rechtzeitiggefundenwerdens aus, ohne in tiefer, ernstzunehmender Not zu stecken. Und trotzdem ist frappant, welch Ausmaß an nahezu unverhohlener Aggression aus solchen Zeilen in die mutmaßliche Nachwelt schwappt, die sich, zurück in der Gegenwart angekommen, immer noch distanzierter verhalten wird als schon zuvor, anstatt die benötigte Hilfe zu mobilisieren. Das Opfer greift hier zu einem Stilmittel, welches sich dysfunktional gegen sich selbst richtet und zugleich den Weg zu weiterer Hilfe verbaut, sobald die manipulative Seite des Geschehens dem sozialen Umfeld deutlich wird. Der Mord am Aggressor wäre nicht weniger dysfunktional, da er so gut wie nie unaufgeklärt bliebe und fast immer das Leben des Täters nachhaltig zerstörte. Der Selbstmordversuch wirkt auf Dauer und in seiner Wiederholung kaum weniger isolierend, wie sich bei Suizidroutiniers wie den Borderlinepatienten besonders deutlich zeigt. Das Umfeld spürt, wie sehr das Opfer sozialer Schieflagen (häufig erschwert durch eine Mißbrauchsvorgeschichte) selbst höchst mißbräuchlich verhält und zieht sich aus der emotionalen Umweltverschmutzung zurück. Wer hätte Lust, sich selbst fortlaufend zur Zielscheibe unkalkulierbarer Decontenancierungen zu machen? Allenfalls die Selbstmordforen des Internets[16] bieten hier einen Heimathafen. Im Fachsimpeln über das gegenüber Hirnwasserspritzern resistente Abschiedsbriefpapier oder todsichere Sturzhöhen von Shoppingmall Balkonen ereignet sich die zwischenmenschliche Nähe, deren Fehlen der Hauptmotor des Suizidimpulses ist. Im sicheren, gesichtslosen Dunkel des webs fallen auch die Persönlichkeitseigenschaften, die im wirklichen Leben die Interaktion des Betroffenen mit der Umwelt erschwert hatten, weniger auf oder ins Gewicht, und es läßt sich gemeinsam am Bild einer feindlichen Welt feilen, die dem Einzelnen das ersehnte Opfergefühl zuspricht. Der äußere Feind nährt die innere Gemeinschaft, die Logik einer Selbsthilfegruppe könnte fast schon funktional genutzt werden: Die Kälte und die Kalten sind draußen, fast könnte man ob der hier gefundenen Gesinnungsgemeinschaft sein Anliegen vergessen. Fast. Denn zur Logik dieser Gesinnungsgemeinschaft gehört es auch, sich schlußendlich vor den anderen zu beweisen. Echtes Leiden ist ironiefrei. Und das kann dann, ganz in der Logik der Sache liegend, ein böses Ende nehmen.

Opfer und Täter fallen hier nicht überein, machen es aber gerade bei den Nachfahren dieser Patienten sehr schwer, das Henne/Ei Problem zu lösen,

welches die Voraussetzung für eine klare Täter/Opfer Unterscheidung sein müßte. Das Tun und das Erleiden einer Tat rücken hier so nah aneinander, daß die Intimität dieses Verhältnisses für den Patienten ebenso unerträglich wird wie für sein Umfeld. Gleichwohl wird auf die Opfer/Täter Dichotomie rekurriert und auf der Rolle des Opfers bestanden. Wer sie in Zweifel zieht, dem droht das Verdikt der Uneinfühlsamkeit, noch besser, der Mitschuld am – zufälligerweise diesmal erfolgreichen – Suizid des Patienten. Und wer, auf der anderen Seite, immer wieder die Vertrauensfrage stellt, *Sie müssen mich heute Nacht in die Klinik aufnehmen, sonst tue ich mir etwas an*, der ist gezwungen, sich ab und zu tatsächlich selbst zu gefährden, um den aus dieser Klage resultierenden forensischen Druck auf den Arzt zu erhalten, der ansonsten, diverse Wiederholungen in der Vorgeschichte vor Augen habend, sich um 3 Uhr früh vielleicht ein Gähnen nicht verkneifen könnte. Die Extremsignale menschlichen Leidens verkommen zur allen Betroffenen leer erscheinenden Rhetorik, die den Hauptbetroffenen am Ende zum Ende treibt. Die Tatsache der Selbstbeschädigung des Patienten macht sein Verhalten nicht weniger aggressiv, seine Übergriffe auf den Arzt nicht weniger verletzend.

Die juristische Begleitmusik dazu spielt aber nur auf der einen Seite; die Fälle eines gerichtlichen Nachspiels zu fehleingeschätzten Situationen berücksichtigen allein das Problem der unterlassenen Hilfeleistung durch den Arzt, welches findige Entschädigungsjuristen gern im Namen des Opfers nachzuexplorieren sich anschicken; die Zeit- und Ressourcenvernichtung durch den Patienten gilt dagegen als nicht weiter einklagbar, sondern als Berufsrisiko des Arztes, der sich in einer zunehmend asymmetrischen Beziehungskonstellation wieder findet. Um so ausgrenzender werden die verbliebenen Behandlungsangebote für Berufssuizidenten: wer mit der Suiziddrohung hantiert, der wird – so die Vorausvereinbarung behavioraler Therapieprogramme – umgehend aus dem *setting* entfernt, um Erfolg und Stabilität der Gruppe nicht zu gefährden.

Kaum weniger durchschlagend dysfunktional wirkt sich das als *passiv-aggressiv* bekannte Verhaltensmuster aus. Nichts schreit lauter als ein Verstummen. Stilles Leiden in der bedingungslosen Selbstaufopferung ist der ultimative Induktor schlechten Gewissens im ausgelieferten Publikum. *Herzeleide starb!*[17] Das muß sie auch, um ihren Parsival, noch im Mutterleib vom Vater sterbend mit diesem Namen gegrüßt, auf seinen Leidensweg schicken zu können, dessen größte Klippe in der Erinnerung an eben dieses Leid durch der Liebe ersten Kuß besteht. Erst die Erinnerung an das Leid eines anderen, der Klage des Amfortas sei Dank, relativiert einen Druck, der auch den gebundenen Delegierten Parsival in den Untergang geführt hätte.

Titanen von Nietzsche Format töten im Befreiungskampf ihres Lebens (Gott-)Väter, um den Übergriffen ihrer Mütter schutzlos ausgeliefert zu bleiben. Der Psychoanalyse fiel dieser Umstand auf, den sie aufnahm, um mit ihm gründlich über das Ziel hinauszuschießen. So entwarfen einige ihrer Vertreter[18] eine Theorie zur Äthiologie der Schizophrenie, die eine kalte, gefühlsarm agierende Mutter in das Zentrum ihrer Überlegungen stellte. Das Wissen um die Enge und Bedeutung der Beziehung jedes Menschen zu seiner Mutter wird hier in einem waghalsigen Analogieschluß zur Beziehungs-

unfähigkeit mancher Schizophrener als Ursache für eine sehr viel stärker genetisch verursachte Lebenskatastrophe herbeigezogen.

Gleichwohl setzt die Mutter, hier wird niemand die Früchte der Psychoanalyse in Zweifel ziehen wollen, entscheidende Anker in der emotionalen Landschaft ihrer Kinder. Das – von der Psychoanalyse erkannte und beschriebene – Hauptproblem liegt für die Kinder in der mangelnden Bindungs- und Interaktionsfähigkeit, die sich als Konsequenz eines inkonstanten und unzuverlässigen Bindungsverhaltens in den ersten Lebensjahren häufig, wenn auch nicht immer, bei den Kindern einstellt. Für das Kind ist es eine müßige Frage, warum die Mutter diese Kommunikationsstrukturen nicht aufbauen kann oder will oder diese mißbraucht. In der Tat weiß man heute um eine Vielzahl von Gründen. Sie reichen von hormonellen Störungen nach der Entbindung, die sich durch den jähen Verlust der hormonproduzierenden Plazenta erklären lassen und bis zum Infantizid führen können, über die an Medea orientierte rächende Zwangsidentifikation der Kinder mit ihrem in die (oft berechtigte) Kritik der Frau geratenen Vater, bis zur skrupellosen Verwirklichung eigener, unerfüllter Entwicklungsträume in den Lebensläufen daran überhaupt nicht interessierter Kinder.

Für das Kind ist die Situation ausweglos die gleiche: seine Zukunft wird massiv beeinträchtigt, bevor sie überhaupt begonnen hat, seine Entwicklungsmöglichkeiten beschnitten oder manipuliert, ohne daß es dafür einen Ort der Klage geben könnte außer der (meist ebenfalls wenig produktiven) Rache des Zuwendungsentzuges nach der Pubertät. Was in dieser Intimbeziehung geschieht, spielt sich im rechtsfreien Raum ab, der enger und rechtloser ist als die Position des Fetus vor der Abtreibungsdrohung. Kein Staatsanwalt dieser Welt verfolgt den lebenslähmenden Liebesentzug oder die erstickende, Selbständigkeit durch Selbstbestimmung verunmöglichende Überprotektion der Mutter. Ihr ist, so sie die hier irrelevanten Ge- und Verbote des Strafgesetzbuches berücksichtigt, völlig freie Hand gegeben.

Kommt es im weiteren Lebensverlauf zu Ablösungs- und Distanzierungsbemühungen des Kindes, so wird häufig die nächste Eskalationsstufe der emotionalen Gewaltausübung ausgefahren, die Induktion des Schlechten Gewissens. Sie stellt das Meisterstück der Manipulation durch Selbstopfer dar und wird in ihren Anfängen bereits von Freud in seiner Theorie zu Verinnerlichung des Über-Ichs beschrieben. Bei Freud sind die Söhne des Urvaters zwar insofern erfolgreich, als ihnen dessen Ermordung gelingt, doch geschieht dies um den Preis einer Verinnerlichung seiner Gebote in ihr Über-Ich, das wir hier einmal mit Gewissen übersetzen dürfen. In ihnen lebt der Urvater weiter und bestimmt das Geschick seiner Kinder.

Das Schlechte Gewissen der Urmutter wird subtiler und zugleich nachhaltiger injiziert. Es erscheint unnötig, sie zu töten, da sie dies von sich (und für sich) selbst aus besorgt. Regelverstöße werden nicht etwa durch offene Gegengewaltausübung, sondern durch die Inszenierung des eigenen Leidens geahndet. Sie zerbricht gut hörbar an der Undankbarkeit ihrer Umgebung und markiert die Täter mit dem Ruch der Unfolgsamkeit gegenüber den Eltern. Hatte der Vater noch eine reale Chance, sich im Kampf mit den Pubertierenden zumindest wehren zu können, so verzichtet die Mutter auf Gegenwehr, noch bevor diese notwendig geworden wäre, und zeichnet dem

überrumpelten Nachwuchs das Kainsmal der Undankbarkeit ein. Mutter reißt das Kreuz an sich, noch bevor sich Pontius Pilatus die Hände hätte in Unschuld waschen können, der vorwurfsvolle Schrei der Ermordeten wird hörbar ehe das bescheidenste Gewächs eigener Freiheiten sich hätte aus dem Serail der mütterlichen Sorge herausstrecken können.

Mutter wird *depressiv*, erleidet einen weiteren Schub ihrer Fibromyalgie und erwartet, gerettet zu werden, indem der Nachwuchs im Angesicht ihres Leides sein Autonomiewünsche wieder kassiert, sich dieselbe Gewalt antut, die sie dem niedrigsten ihrer selbst angetan hat. Seht hin, ich intoxikiere mich mit 2, in Worten zwei, Schlaftabletten. Die Familie ist erschüttert, aufgerüttelt, entdeckt ihre Uneinfühlsamkeit, die bereits bestens voreingefühlt worden ist. Der Arzt führt lange Gespräche mit der Familie, die Therapeutin rät der Patientin dazu, sich einmal ganz fallen zu lassen und nach innen, auf sich zu horchen, derweil letztere am Krankenlager die Reumütigen, die es soweit haben kommen lassen, ermattet empfängt. Tränen lügen nicht. Und dabei liebe ich Euch beide. Schachmatt durch die Dame im Spiel.

Nachdem der Becher des Leidens bis zum letzten Tropfen ausgekostet worden ist, kann die Reintegrationsphase der Rekonvaleszenten beginnen. Nicht zu laut bitte auf dem Flur. Sie versucht zu schlafen. Etwas Franzbrot, etwas Taube. Für einige Zeit sind die Herrschaftsverhältnisse wieder stabilisiert, bis das Vergessen, welches die Haltung aller Menschen gegenüber dem Schmerz regelmäßig aufweicht, das mühsam errichtete Werk wieder zu verstören droht. *Allmächtger Vater, blick' herab, sieh sie im Staube vor mir knien, die Macht, die mir Dein Wunder gab, laß jetzt noch nicht zugrunde gehen!*[19] Es muß nachgelegt werden. Da Menschen vor allem am Erfolg und durch die Vermeidung von Unleidlichkeiten lernen, hat Mutter gelernt, wann sich wieder eine Depression einzustellen hat, und hat die Restfamilie gelernt, wie sie sich mit den geringsten Kosten, d.h. gesichtswahrend und unter Vermeidung von offener Konfrontation, aus der Affäre zu ziehen vermag. Die Depression muß für die nunmehr schon Leiderprobten diesmal noch deutlicher ausfallen, der Versuch, aus dieser Welt zu treten muß an Dramatik zulegen, um die längst verlorene Glaubwürdigkeit noch einmal behaupten zu können. Dabei kommt es zuweilen zu tödlichen Unfällen, die den Wendepunkt markieren, ab dem mit zu viel manipuliert wurde. Das Opfer vollendet sich. Am Ende muß in der Oper des Lebens gestorben werden, und Sterben birgt auch auf dieser Bühne das Risiko des Todes in sich. Die Dramaturgie des Leidens hat den Tod als Zwischenrufer zwar nicht vorgesehen, muß ihn dann aber vergegenwärtigen, was die kritische Auseinandersetzung mit dem Verhaltensmuster in der betroffenen Familie nicht eben erleichtert.

Die Depression als letztlich kontraproduktiv fehlgeleiteten Erpressungsversuch einzuordnen hilft nicht immer weiter. Es bleiben bei genauer Exploration der Patienten genug Fälle übrig, die keinen solchen Mechanismus erkennen lassen und die Beschreibung eines solchen auch nicht als Hilfskonstruktion vorangebracht werden können. Die Möglichkeit eines solchen Mechanismus aber zu tabuisieren verstellt Möglichkeiten auf dem Weg zu einer Narration des Falls, der stets eine (Lebens-)Geschichte hat und ist.

Unser Bild vom Täter wird herausgefordert. Der gewalttätig-betrunkene Unterhemdenträger auf dem Küchensofa oder die medial stets sorgsam ge-

hätschelte Knobelbecherinszenierung alter und neuer Nazis erfüllt die Erwartungen, die wir an einen Täter haben. Äußeres und vermutetes inneres Bild passen zusammen und lassen bestenfalls noch kritische Fragen an die eigene Verführbarkeit im Rahmen politisch korrekter, metrosexueller Selbstbezichtigungsrituale zu. Die Frauen am Rande des Nervenzusammenbruchs jedoch verhindern durch die Ostentation ihres eigenen Leidens jeden *discourse on ostentation*, der vom Berg der Seligpreisungen auf sie herabkommen könnte, und erst recht die Frage nach dem Blut, welches an ihren Händen klebt. Die scheinbare Untrüglichkeit zur Schau gestellter Gefühle würgt Fragen nach dem aus diesem Verhalten gezogenen Gewinn allzu leicht ab. Der, dem es selbst so schlecht geht, kann nicht Ursache des Übels sein. *The usual suspects* ziehen den Kürzeren.

Es kostet eine unendliche Menge an zusätzlicher Energie, sich aus dieser Umarmung zu lösen. Zu schwer wöge der Vorwurf, eine Unschuldige verurteilt zu haben. In jeder Mutter steckt eine Violetta Valéry im Moment ihrer unrechtmäßigen Beschämung: *Tu non conosci che fino a prezzo, del tuo disprezzo – provato io l'ho*![20] Leider handelt es sich nur zu oft um eine Inszenierung, die allein die emotionale Kapitulation des Einzubindenen als Ziel und zur Folge hat. Die Distanzierung von der Mutter macht das Unmenschlichste unumgänglich, erst als Orest werden wir fähig, ein eigenes Leben und eigene Fehler zu beginnen. Dankbar wenden wir uns Hofmannsthal zu, der es uns erspart, die schreckliche Tat selbst zu begehen und unsere Sehnsucht nach Befreiung durch Strauss' eruptive Sublimation substituiert. *Triff noch einmal!*[21] Anstelle von Beil und Dolch vermögen wir nunmehr, am antiken Beispiel geschult, deren schärfere Schwester, den Liebesentzug, für uns nutzbar zu machen. Wir stehen über der Versuchung, unseren justitiablen Bankrott einzuleiten; Herodes' *Man töte dieses Weib*! ist als schwächliche Verzweiflungstat des längst durch die Damen Gebrochenen identifizierbar. Wir dagegen erheben uns aus dem Sessel, treten aus dem Dunkel des Auditoriums in das Foyer und üben uns – zumindest für einige Stunden – im Aufmerksamkeitsentzug. An der Antike sehend gemacht vermögen wir für kurze Zeit unsere Fessel abzustreifen, bevor der Sumpf des kollektiven Schuldbewußtseins gegenüber den sich für uns aufopfernden Müttern das Licht dieser Erkenntnis wieder erstickt.

Elektra: Manipulation durch aktive Passivität

Wo bleibt Elektra? Ist doch ihre Stunde, da sie um den Vater heult?[22] Man hat sich eingerichtet am Hof von Mykene mit der unliebsamen Tochter des im Bade Erschlagenen. Keiner nimmt mehr so ganz ernst, was sie, die Natter, jedem, der es nicht hören will, entgegenschleudert. Trotzdem meidet man sie, und vor allem ihre eigene Mutter, die ebensowenig wie die Tochter von dem glimpflichen, taurischen Ende der Vorgänge auf Aulis weiß, und sich deswegen im gleichen Recht bereits an ihrem Mann vollzogener Rache sieht. Die generationsübergreifende Wirksamkeit des Tantalidenfluchs sorgt jedoch zuverlässig für ein *Nichts*, welches der Mutter den Schlaf raubt. Der fast unhörbare, gleichwohl unbehagliche Trommelwirbel des schlechten Gewissens treibt sie an die Grenze des Wahnsinns und die noch gefährlichere

Nähe ihrer eigenen Tochter, die sie nur vermeintlich in ihrer entscheidenden Begegnung nicht *störrisch* findet. *Weiß sie kein Mittel gegen Träume?*

Nicht nur *wer älter wird, der träumt*. Vor allem träumt, wer dem Fluch des Tantalos die Hand zur Selbstreproduktion geliehen, das Prinzip des Familienmordes in die nächste Runde getrieben hat. Das wissen Klytämnestra und Elektra. Beiden Damen kommen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln nicht weiter. Die Mutter ist behängt mit Steinen, in denen sie eine Kraft vermutet, die sie jedoch nicht vollumfänglich zu nutzen versteht und daher gern, *denn Du bist klug*, die Ideenwelt ihrer ungeliebten Tochter auszuhorchen versucht. Diese jedoch meint es, die Dienerin hatte völlig recht, *tückisch*. Haß und Tod zwischen denen, die sich einst gegenseitig das Leben schenkten, sind zum Greifen nah. Und doch passiert, außer mehr oder minder subtilen verbalen Gefechten, nichts. Die Mutter sieht sich unfähig, *die Nessel, die aus ihr wächst, zu jäten*. Und eben diese beklagt, ja beschreit ihre eigene Untätigkeit zwar laut genug, um ein 111 Mann Orchester zu übertönen, doch zu einer spannungslösenden Tat vermag sie sich nicht durchzuringen. Nicht nur, weil die eigene Schwester eines Weibes Schicksal sucht, Leben schenken statt nehmen will und daher die Gefolgschaft für die Rachepläne der Älteren verweigert. Elektra beschreibt sich trotz der ungeheuren, in ihr wütenden Energie, welche die Grenzen der Tonalität sprengt, als unfähig, die entscheidenden Streiche selbst zu führen. Alles Tun, alle Aktivität im Prozeß der ersehnten Erlösung wird auf den Bruder projiziert, den sie nicht einmal erkennt, als er schon vor ihr steht. Sie bedarf der Erweckung durch sein Entsetzen, allein von den Hunden des Hofs noch als der er- und anerkannt zu werden, der er ist. *Orest! Orest! Orest!* Auf den schwelgenden Farben der Streicher getragen kann sich die bräutliche Schwester dem Bruder antragen, die Waffe ihm zu weisen, die, oh wenn Du sie gewännst, für ihn bewahrt worden ist.[23] Die Winterstürme der Entbehrung scheinen für Elektra dem menstruierenden Wonnemond zu weichen, zum Greifen nah ist Erlösung durch den Tod der Mutter, die nur noch pro forma als Rache am Mord der Schwester deklariert werden muß. Der Bruder ist es, der hinwegnimmt die Sünde der Welt und ihr ihren Frieden gibt. Er ist es, der mit ihrem Willen aufgeladen nunmehr zur Tat schreiten soll. Trunken von dieser Aussicht gerät Elektras langwierig ausgeführte Handlungsplanung jedoch in Gefahr. Dem aus dem Nichts erschienenen Messias wird das Instrument seiner Rache in die Hand zu geben vergessen, nach kurzem stopover eilt er ohne zusätzliche Armierung dem Schicksal seiner Mutter entgegen. Die aus Elektras eigener Sicht einzige Möglichkeit, selbst mit Hand an ihre Mutter legen zu können, ist vertan. *Ich habe ihm das Beil nicht geben können!*

Wie falsch. Sie hätte es leicht aus einer Falte ihres Gewandes herauszuziehen vermocht, wäre von ihr ein Gedanke daran verwendet worden. Die Selbstbeschreibung im Passiv verdeckt die eigene Verantwortung für Taturheberschaft und Unterlassung, wie wir dies schon von Phedrè kannten: *Je reconnus Vénus et ses feux redoutables / D'un sang qu'elle poursuit tourments inévitables...*[24] Im entscheidenden Moment muß wieder einmal das Schicksal bemüht werden, ihm wird attributiert, was an einem selbst kaschiert werden muß. Jetzt, da Orest ohne Beil mit blankem Messer der Mutter Lebenslinie durchkreuzen muß, kann Elektra auch nicht mehr ihren Beitrag am so lange

vorbereiteten Werk reklamieren. Diese Erkenntnis mag kurz in ihr aufblitzen, allfällige Selbstkritik wird aber rasch von der Freude über die fraktionierten Todesschreie der Mutter und ihres Gefolges abgelöst. Und wo die Freude so groß und die Hypothek selbstkritischer Fragen zu eigenen Rolle in der weiteren Handlungsfolge zu belastend werden könnte, da bleibt in der Oper stets die Möglichkeit, im Rahmen einer opulenten Schlußszene zu versterben. Strauss gibt ihr zwar nicht mehr die Möglichkeit, starke Scheite am Ufer des Mittelmeeres zu schichten, doch auch ohne ein über die Ufer tretendes musikalisches Autodafé[25] ist mit einem kurzen Tanz in den Tod das eigene Denkmal gesetzt, der posthume Diskurs über die eigene Rolle in die richtige Richtung gesteuert. Wie die Liebe gibt man den Hass nicht allein, sondern sich selber auch mit drein. Die große Tragödie funktioniert nur deshalb, weil sie sich so gut auf das subkutan konservierte emotionale Inventar des Vogelhändlers[26] verlassen kann.

Elektra wäre im Tod sicher lieber mit ihrem Bruder denn mit ihrer Mutter vereint, so sie Erwägungen über das Jenseits auch diesseits ihrer Vaterbeschwörungen ernst genommen haben sollte. Doch für die Möglichkeit des Opfers gibt sie gern die verlockende, wenngleich auch keinesfalls risikolose Aussicht auf eine gemeinsame Schreckensherrschaft des Geschwisterpaares auf. Die Frage, ob Orest die Position seiner Mutter nur ursupieren wollte, um sein eigenes Regime zu errichten, stellt sich für Elektra ebenso wenig, wie der Akzent ihrer Wirksamkeit auf der Tat läge. Sie kann, sie muß erinnern. Im Erinnern liegt ihre Macht. Sie vermag am Ende nichts selbst in die Hand zu nehmen, und doch bestimmt sie die Öffentlichkeit über den casus belli, seine Darstellung in der Öffentlichkeit, sein kollektives Gedächtnis. Ihre Mutter ahnt die Komplikationen, die aus Elektras ostentativer Vergessensverweigerung erwachsen. Obschon Klytämnestra nicht davor zurückschreckt, dem eigenen Sohn schlechte Nahrung und die Tiere des Hofes zur Gesellschaft zu geben, sie gar nach Chrysothemis' Zeugnis einen Plan ausgeheckt hat, Elektra in den Turm zu werfen, so kann sie doch nur durch die – fingierte – Nachricht über Orests Tod noch ein Lachen gewinnen. Hysterisch unecht mag es sein, doch immerhin für einen Moment befreit vom Druck des Nichts, welches Nacht für Nacht über sie hin kriecht. Direkt vorgehen, offen die eigene Tochter angreifen, da doch das gegen Agamemnon gerichtete Beil durch dessen Opferung Iphigeniens gerechtfertigt ward, das kann sie nicht. Elektra weiß um diesen Schutz, so sehr Chrysothemis an dessen Wirksamkeit auch zweifeln mag. Elektra streut das Salz in die Wunden aller. Weder kann es Chrysothemis gelingen, sich in die Mutterschaft führen zu lassen, noch kommt ihre Mutter zu der Ruhe, die sie sich aus der Rache für ihre Erstgeborene erwartet hatte, deren mutmaßlich bitteres Schicksal von Elektra mit keinem Wort reflektiert wird.

Das Salz zerfrißt die Chance auf Versöhnung und Neuanfang, die Chrysothemis heraufbeschwört. Tantalos' Qualen werden von Elektra für sich und die ungefragten anderen iteriert, der bloße Verdacht auf Mitgefühl mit dem Leid ihrer Schwester kann von Elektra sicher zerstreut werden. Sie besetzt die Deutungsmacht der Geschichte und duldet keinen Widerspruch zu ihrer Interpretation. Dieser Übergriff macht jeden Versuch, Perspektiven zu generieren, unmöglich, Elektra ist es, die dafür sorgt, daß der auf ihrem Urvater

lastende Fluch fortgeschrieben, für die Nachfahren die Setzungsmacht von Zukunft stark eingeschränkt wird. Was sie, die scheinbar machtlos-passive, vor allem anderen zerstört ist die Möglichkeit einer Alternative zum Lauf der Geschichte. Anstelle einer Perspektive wählt Elektra das Rad und verhindert, daß irgend jemand diesem entkäme, denn Erinnerung wird zur Waffe, wenn sie ihre Alternativen denunziert.

***

Unser Versuch, diesen Prozessen Aufmerksamkeit zu schenken, ist nicht neu. Von den Gesängen Homers bis zur Psychoanalyse sind hier bereits Bibliotheken gefüllt worden. Trotzdem bleiben die Begriffe Aggressivität, Täterschaft und Gewalt und ihre Assoziationswelten ebenso unauffällig wie zuverlässig vom Weiblichen geschieden, das auch auf frischer Tat noch stets auf seine eigentliche, hinter der Tat unausweichlich zu ihr führende Opferrolle verweisen kann. Wir konstatieren hier fasziniert wie entsetzt, wie hier die Eleganz der Aggressivität zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus der Vermeidung definierbarer Tatbestände besteht; Tat und Spurenverwischung, Anschlag und Zeugenmord, Manipulation und Korruption des Opfers sind eins. Entbehrt die Tat der Möglichkeit des Tatsachenvortrags, so entzieht sie sich doch nicht der Nachzeichnung durch den Beobachter. Letzterer bleibt zwar in ihr verhaftet, affektiv beteiligt, ist noch im Aufbegehren gegen die Manipulation ihren Reizen erlegen, doch bleibt die Spur in der Geschichte jedes Opfers noch erhalten, wenn das Blut vom Beil der Atriden wieder einmal abgewaschen ist.

Anmerkungen

1 Strauss R. *Salome, nach Oscar Wilde in der Übersetzung von Hedwig Lachmann.* Dresden, 1905.

2 In: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* FaM, 1977; dazu wegweisend: Schulte C. *Radikal böse: die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche.* München, 1988, 1991.

3 Die Frage der Komplexität der sozialen Interaktion wird bei den Spielen, die versuchen, Muster von Kooperation und Eigennutz zu simulieren, häufig nur sehr vereinfachend einbezogen: vgl. dazu: Nowak M.A., Sasaki A., Taylor C., Fudenberg D. *Emergence of cooperation and evolutionary stability in finite populations* // Nature. 2004. April 8; 428(6983): 646–50.

4 Freud führt dies insbesondere in *Totem und Tabu*, seine letztlich kulturpessimistischen Konsequenzen in «Das Unbehagen in der Kultur» weiter aus, Frankfurt am Main, 1975.

5 Hierzu vgl. Rona M. Fields: Martyrdom, Westport CT 2004.

6 Exemplarisch dafür: Donizettis *Beatrice di Tenda*, Venedig 1833, die über ihren Tod hinaus ihrem Mann zu schaden versteht, in dem sie ihm für seine Untaten öffentlich verzeiht und somit wirksamer als mit jedem Rachefluch sein Ansehen ruiniert – eine Technik, die sich in direkter Nachfolge der Herrschaftsformen Christi sehen darf. Christus darf durch seine demonstrativen Leidensformen für sich in Anspruch nehmen, als einer der wenigen Männer auch das Repertoire der weiblichen Sicherungstechniken von geschichtlicher Wirkungsmacht souverän beherrscht zu haben.

7 Vgl. Fichter et al.: *Verlaut psychischer Erkrankungen in der Bevölkerung, Springer*, Berlin 1990; und vgl. Kessler et al.: *Comorbidity of DSM III-R major depressive disorder in the general population: results from the US National Comorbidity Survey* // British Journal of Psychiatry (168). 1996. Suppl. 30: 17–30.

8 Vgl. Butler J.P. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity.* New York, Routledge, 1990.

9 Freyberger et al: *Klassifikation*. In: Stieglitz et al: *Klinische Psychologie, Psychiatrie, Psychotherapie*. Stuttgart, 2000, S. 50–64.

10 Vgl.: Laux G. *Depressive Episode und rezidivierende depressive Störung.* In: Möller L. *Kapfhammer: Psychiatrie&Psychotherapie.* Heidelberg (Springer), 2000, S. 1159ff.

11 Linden: Verhaltenstherapie. In: Möller L. Kapfhammer: *Psychiatrie & Psychotherapie*. Heidelberg (Springer), 2000, S. 681ff.

12 Diese bildet auch die Grundlage für die heuer als wissenschaftlich anerkannten, im Regelfall doppelblind strukturierten Interventionsstudien.

13 Sie bedürfen weiter Rückgriffe in die Geschichte der Psychiatrie. Das bis heute weitgehend isolierte Werk Ludwig Binswangers stellt einen solcher Versuch dar, hat aber trotz aller Sonntagsreden zur Interdisziplinarität wenig Widerhall in Medizin und Psychologie gefunden.

14 Vgl.: Foucault M. *Histoire de la folie.* Paris: Plon, 1961.

15 Hier zu auch: Mark Etkind: *...Or Not to Be: A Collection of Suicide Notes*, Riverhead, 1997.

16 Z. B. www.freitodforum.de.

17 Wagner R. Parsival, 2. Aufzug.

18 Fromm-Reichmann F. *Principles of intensive psychotherapy.* University of Chicago Press, Chicago, 1950.

19 Vgl.: Wagner R. *Rienzi*, 5. Aufzug, Dresden, 1842.

20 Verdi, Piave, Dumas: *La Traviata*, Venedig 1853, 3. Akt.

21 Hofmannsthal, Strauss: *Elektra*, Dresden 1909.

22 Hofmannsthal, Strauss: *Elektra*, Dresden 1909.

23 Vgl.: Wagner, *Walküre*, 1. Aufzug.

24 Racine: *Phèdre*, Acte I, Scène 3.

25 Vgl.: Wagner, *Götterdämmerung*, 3. Aufzug, Finale.

26 Zeller, West, Held: *Der Vogelhändler*, Wien, 1891.

WATER, MOOD AND CARE

Carmela Circelli*

Abstract

The article *Water, Mood and Care* is an excerpt from a book I have recently completed titled: *The Gypsy Blues: Musings on Darkness, Rest and Creativity*. The following section reflects on the ancient pagan correspondence between water and emotion and tries to show that only an existential conception of human emotion can make sense of this correspondence. I establish this by examining Martin Heidegger's conception of mood (Befindlichkeit) as discussed in *Being and Time* and by contrasting it with the understanding and approach to moods implicit in contemporary psychiatric culture. I also contrast the Daseinsanalytic approach to moods with the currently popular, cognitive behavioral therapy, in order to show the limitations of the latter and the richness and depth of the former, both from a philosophical point of view, as well as from the point of view of effective psychotherapy.

Keywords: Dasiensanalysis, Mood, Psychiatry, Care, Psychotherapy.

According to ancient pagan correspondences, the element of water is generally associated with human emotion and feeling. I have come to believe that this is because of the similarity between the movement of water and the movement of emotions. By this I mean that as water flows through and around everything, in order to sustain life, so do human emotions flow, in and around our existence, shaping it, like water shapes a stone.

But this primordial connection between water and human emotion could never be made sense of in the context of current psychiatric approaches to mood and emotion. For these approaches have their roots in the western intellectual tradition which has, for the most part, left emotions out of the picture of what makes us distinctly human. One tradition of thought, which has been instrumental in challenging this omission, is that of psychoanalysis. But though psychoanalysis, in all its variations, has been effective in bringing the life of desire and emotion into the foreground and giving it its psychological due, it has not been as successful in philosophically accounting for how our emotions and passions integrate with the rest of human existence.

In my opinion no tradition of thought has done this as effectively as existentialism. There is in fact, a tradition of psychotherapy,

* Carmela Circelli – PhD in philosophy, teacher at York University (Toronto), professional psychotherapist (private practice); carmela.c@rogers.com.

mainly European, with a small grouping here in Toronto, of which I am a part, which bases its practices on the philosophy of Martin Heidegger. What distinguishes Dasiensanalysis from other therapeutic practices is the clarity and consistency of its philosophical foundation. And the reason why such a philosophy is able to consistently account for the meaningful integration of feelings and emotions into our lives is because it describes existence, from the start, as moody. In describing how we are, 'there', in the world, Heidegger outlines the features of a being who is not only given to understand and speak about experiences, but who is, also, always, affected by them. This is why we are always in a mood, (*Befindlichkeit)*, of one sort or another. Because what we experience and go through, from birth to death, is never neutral.[1]

Moods are not just irritating appendages to our experiences. Nor are they simply emotional reactions to certain events or situations. They are descriptions of the overall state, which we find ourselves in, at any given time. And we find ourselves in a state of one sort or another, because we are beings who are emotionally affected by living. Moods are an intrinsic component of our experience, their particular color or shade, gloomy or bright, elated or sad, cool or hot, tender or rough, quiet or noisy are always present, as the affective gestalt of being-in-the-world.

According to Heidegger, even when we are engaged in high level cognitive activities, we are still in a mood. It may be a cool mood, without the presence of strong emotion or passion, but a mood nonetheless. As I write, now, for example, even though I am primarily in a cognitive mode of being, I am aware of my mood, which is somewhat somber, due to some news which I received yesterday, about my mother's health. Though it is nothing serious, I am a worrier. And so the news starts to affect my overall sense of being. But at the same time, it is a beautiful, hot sunny day, though it is autumn. And the pleasure of the weather is also playing its part, in my overall mood. But the heat in October is, at the same time, also worrisome. So thoughts of global warming intrude and prevent me from fully enjoying the weather. But it is a friend's birthday, today. And we will be going out to dinner later. This makes me feel excited. The thought of human connection and intimacy on the horizon seems to mitigate the dark shading of my mood by worry about my mother and about the weather. But all these things and many more than I have been able to mention, contribute to my present mood, even as I write. Moods are a constant element of our experiences, reflecting how we find ourselves in being, at any given time. As such, they can actually reveal important truths to us, about our existence and about the world we happen to find ourselves in.

That we are emotionally affected by being seems so obvious, it is hard to imagine why it has taken so long to philosophically integrate this fact into a description of human existence. But even now that some traditions of thought have managed to do so, still, the dominant trend in contemporary, psychiatric culture is to ignore the actual significance of moods and to mute them through medication. Everyone and their dog seem to be on some sort of anti-depressant. To have strong emotions, feelings or moods

of any sort, in our culture, is viewed as an aberration. I am reminded of a CBC documentary, which I recently saw on depression. Numerous individuals who had suffered life long depression were profiled. The depression was referred to as some mysterious ailment, which had afflicted these individuals and ruined their lives, until they admitted their illness and were saved by medication. Yet, based on the autobiographical information provided about the individuals profiled, it seemed totally obvious why they would have become depressed. In most cases, horrendous things had happened to the individuals in question. To not have fallen into depression under some of the circumstances described, would have required an automaton. Yet the program made no connection between the life events of the individuals in question and the ensuing mood of depression. The mood of pervasive melancholy was viewed, instead, as a mysterious illness, which some have the misfortune of being afflicted with.

Besides medication, one of the most popular methods of dealing with moods, in our time, is through cognitive behavioral therapy. This is a method of therapy which seeks to change or eliminate certain 'bad' moods like anxiety, guilt, anger or depression, for example, by changing the thought patterns associated or attached to them. In one of the most popular books on the topic, *Mind over Mood*, the authors, Dennis Greenberger and Christine Padesky, provide exercises to identify the thoughts attached to certain moods and strategies for changing the thought patterns which give rise to them.[2] In the short term, this will, of course, be somewhat effective, since moods are always intertwined with the rest of existence. And so, certain moods will be attached to certain thought patterns, and therefore, affected by the changing of these patterns.

From an existential point of view, though, the moods, feelings and emotions, which shape our being, are an integral part of it. They are the roots of our 'thrown existence' and in many cases, appropriate responses to its contingencies.[3] They are not simply habits of thought, though they may, certainly, become habitual over time. But if and when they become debilitating modes of being which prevent us from living fully, then, they must be explored and delved into, on their own terms. Such moods are composed of the emotional sediment of our lives and therefore cannot be truly understood or changed without delving deeply into our lived experience in order to find the roots of their tenacity. For as Freud so clearly realized, it is not remembrance, alone, which cures, but remembrance with affect. A person's emotional life can, potentially, be reshaped by the therapeutic relationship. But this involves much more than a mere changing of thought patterns. The patterns of our thinking are rooted in a whole body of lived experiences, which precede them. The changing of thought patterns, while certainly being an element of the therapeutic process, usually occurs near its end, after the appropriate emotional responses to one's life circumstances have had the opportunity to be explored, expressed and understood.

The cognitive behavioral approach to disturbances of mood, actually, echoes the age-old dichotomy of western thought, where the mind is viewed as separate and superior to our emotions. And mastery of our

unruly moods and passions is seen as the goal. But from an existential point of view, our moods are revelatory and can tell us important truths about our lives and about human existence in general. The automatic muting of certain moods through medications or through the alteration of thought patterns, then, actually wipes away an important source of self-understanding and for the possibility of coming to terms with our thrown existence. It also implies and communicates a conception of existence, which denies us the affective sensibility of being human. Everything that happens to us affects us, whether we like it or not, even before we have any say in the matter, and also after. To approach the moods, which afflict us as if they were simply emotional aberrations that we need to be free of, suggests that there is something wrong with us for having them. Whereas, in many cases, they are simply appropriate emotional responses to given circumstances, responses, which we were, for one reason or another, never able to fully have.

In my own case, what I remember most about my childhood are its moods. Though never spoken about or acknowledged, they pervaded my early family life like a constant gloom. My parents were illiterate peasants from the south of Italy, who immigrated to Canada in the 1950's. Our lives were therefore fraught with a never ending struggle for economic survival, the general anxiety which my parents experienced about their ignorance and illiteracy, and their inability to speak the language of the world we lived in. So even though we were just children, my brother and I had to learn how the world worked, long before we should have, in order to help our parents navigate their existence in the new land of 'opportunity'. In this process, not only did we internalize our parents' fear, anxiety and despair, but had to find our own way to maturity, without any of the security or sense of safety of being able to rely on them to protect us and guide us in the process.

From the present vantage point, I can now see, that my devotion to the life of the mind was, in part, a means of escaping the dark tribulations of my childhood life. For had I not turned out to be such an intellectually oriented person, I might also have ended up in some psychiatric ward, desperately trying to mute my never melancholy, through one drug trial or another. But in addition to the solace and security I was able to derive from my philosophical studies I was also lucky enough to meet, at the right time, a group of people who believed in the power of the 'talking cure'.

In the therapeutic context, I was able to release the dark waves of my sorrow, seemingly, back into the sea. In doing so I was able to clear myself of its oppressive force, and cultivate compassion for myself and for my family, which I had never been able to feel before. This is partly because the long sorrowing had also been preceded by many years of raging, at my parents, at the world, at God. I raged for all my misfortunes, for the lack of stability, security and love, for feeling alone and abandoned in an alien world, for the loss of my father to alcoholism and the loss of my brother to madness, the loss of my mother tongue and for the loss of the hills and seas of the Mediterranean. Until recently, it seemed as it

I was always losing, or at least always fixated on loss. But by entering the dark underworld of my 'broken self' in a therapeutic context and by releasing the rage and sorrow which I felt entitled to feel as a sensitive being, caught in circumstances beyond my control, I was able to get to the healing base what I was, surprisingly simple, a being who feels, who cares about existence, her own as well as that of others.

Now, interestingly enough, in *Being and Time,* Heidegger describes the structure of existence, as Care *(Sorge)*[4]. This had always been quite perplexing to me, especially in my early days of reading philosophy. For Heidegger gives no real explanation for his choice of the term Care to describe the unitary structure of our being-in-the-world. But now, it is starting to become self evident to me. For if our being is structured by the constant flow of time, as existentialists believe, then, in every moment or present situation we are always pulled by the past at the same time as being ahead of ourselves, projecting forward and leaning towards the future. For Heidegger, our capacity for mood and also for understanding correlates with this temporal structure. We experience moods for example, because we are pulled by the past. And we are able to come to an understanding of our experiences because we are simultaneously projected towards the future. Moods arise as a result of our having been affected by living. But once we are in a mood, what has affected us has already passed. And so, when we try to understand our experiences we are, somehow, already ahead, looking back. In other words, understanding needs what has already happened as its basis. This is not unlike what Maurice Merleau-Ponty means when he claims that lived experience precedes our cognitive understanding of things[5]. When we reflect, we are always reflecting back on things, from the point of view of already being ahead. That is how we arrive at an understanding of our experiences.

For Heidegger, as well as for Merleau-Ponty, this dynamic back and forth movement of time constitutes the deepest structure of our existence. Its wave-like movement describes the constant dynamic of a being who is given over to time. The sentient consciousness, which corresponds to this structure, is therefore, a consciousness, which is aware of its incompleteness and finitude, and thus always a question to itself. At the beginning of *Being and Time*, Heidegger describes *Dasein* as that being who is an issue to itself.[6] While we share sentience and consciousness with other creatures and life forms, only humans seem to be an issue to themselves. We are an issue to ourselves, precisely, because we are affected by being, because living matters to us, because we care. Care is the basic description of a being who is thrown into a world, not of its own choosing, but who is nevertheless affected by that world, and freely given to project its existence, in the context of that world. It seems to me, now, that Heidegger calls this structure Care, because it is not possible to imagine human existence, as we know it, without the back and forth movement of time and the care of our sentient openness for the question and meaning of our own existence. According to Heidegger, moods are one of the ways through which this fundamental fact is revealed to us.

My past experience of delving into my emotional states in a therapeutic context, as well as my own-going experience of my clients confirms this. Through the reliable and constant care of the therapeutic situation and the ability to process, in that context, the unexpressed emotions which accumulate in response to ones thrown circumstances, one is able to develop a sense of care for oneself and for others for others, which might previously have been unavailable. For how can one reach an understanding of this primordial sensitivity without allowing oneself to feel and honor the emotions that are within us? For they are within us, because of this sensitivity, because humans are, fundamentally, beings who care and need to be cared for. No amount of perceptual or intellectual understanding could ever make meaning out of our lives, if things did not matter to us, if we did not care about living, about ourselves, about others and about the world. We are emotionally responsive to our experiences, because it cannot be otherwise. Without this emotional responsiveness our lives would not cohere, they would have no direction or meaning. We would be automatons, passing through meaningless time.

The structure of Care shapes the emotional flow of our lives, like water shapes a stone.

References

1 Hiedegger M. *Being and Time* / Trans. by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972, p. 172–182.

2 Greenberg D., Padesky C. A. *Mind over Mood*. New York: Guilford Press, 1995.

3 The concept of 'throwness' is a concept used by Hiedegger to refer to that aspect of existence which is not chosen by us, the time and place we are thrown into at birth, the general givens of circumstance as well as physical attributes and gender.

4 *Being and Time*, p. 225–382.

5 Merleau-Ponty M. *The Phenomenology of Perception* / Trans. by Colin Wilson. London: Routledge and Kegan Paul, 1962, p. vii–xxi.

6 *Being and Time*, p. 67.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ: ВВОДНЫЙ ОБЗОР[1]

Эрнесто Спинелли*

Экзистенциальная психотерапия является не просто специфической техникой или методом психотерапии. В первую очередь, она обеспечивает терапевтов совокупностью основополагающих принципов, выступающих в качестве «смысловых структур» их практики и подкрепляющих, направляющих таковую (Ruitenbeek, 1962). Недавно вышедший весьма ценный учебник Мика Купера (Cooper M. *Existential Therapies* (2003)) даёт лаконичное и ясное представление как о многообразии видов экзистенциальной терапии, так и о тех основополагающих структурах, которые их объединяют. Такие тексты, как *Existential Thought and Therapeutic Practice* (Hans W. Cohn, 1997), *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy* (Gion Condrau, 1998), *Existential Case Studies* (Simon du Plock, 1997), *Everyday Mysteries* (van Deurzen-Smith, 1997), *Existential Time-Limited Psychotherapy* (Strasser and Strasser, 1997) и мои собственные *Tales of Un-knowing* (1997) и *The Mirror and The Hammer* (2001), представляют читателям различные попытки оснастить психотерапевтическую практику экзистенциально-феноменологической теорией.

Если мы признаем существование некоторого ряда основоположений экзистенциальной феноменологии, которые мы все разделяем и под которыми подписываются экзистенциальные терапевты, то, возможно, было бы полезно для начала сформулировать эти принципы и допущения. Вот мое феноменологически сфокусированное предложение касательно того, что могло бы войти в этот перечень избранных основополагающих принципов.

1. Важнейшей и неизменной стороной человеческого бытия является постоянно предпринимаемая нами попытка истолковать, неважно сколь ограниченно или неадекватно, смысл всякого рода рефлексии, связанной с переживаемым нами опытом.

2. Все человеческие смыслы интенционально извлекаются из того смысла, который возникает в поступках, совершаемых в поле человеческих взаимоотношений, и реакциях на «стимулы» со стороны мира.

3. Ни один смысл, к какому бы аспекту взаимоотношений с собой/миром он ни относился, не может быть «схвачен» в полной мере.

4. Попытка как принять, так и отменить разнообразные следствия приведенного выше принципа *3*, равно как и настой-

---

* Эрнесто Спинелли (Spinelli) – профессор Школы психотерапии и консультирования Риджент Колледжа (г. Лондон, Великобритания).

чивое стремление «зафиксировать» или «схватить» смысл, несмотря на его интенциональный базис, вызывает чувство беспокойства и небезопасности во взаимоотношениях человека с собой/миром.

5. Экзистенциальное обоснование вышеприведенного принципа *4* коренится в общих временных (преходящих) ограничениях, оказывающих давление на наше «смысло-созидание», а также в неспособности знать те особые временн*ы*е ограничения и параметры, которые определяют место каждого из нас как отдельного существа «в мире».

Эти пять принципов, взятые по отдельности и вместе, если рассматривать их в фокусе терапии, чреваты многочисленными практическими следствиями, которые, в свою очередь, могут быть опознаны как важные характерные черты экзистенциальной терапевтической практики.

С самого начала важно понять, что представители данного подхода не делают акцент на ещё одной новой стандартной методике или наборе упражнений, но, скорее, придерживаются того взгляда, что всякое чрезмерное подчеркивание методики или набора упражнений вообще является одним из главных препятствий для понимания клиента, а соответственно, и для стойкого, в полном смысле слова, результата терапии. Основная точка зрения экзистенциальных психотерапевтов состоит как раз в том, что «не понимание является следствием методики, а методика является тем, что следует за пониманием» (Misiak and Sexton, 1973: 87).

Общепринятые акценты в экзистенциальной психотерапии

Цели экзистенциальной психотерапии

Если и есть у экзистенциальной терапии какая-либо наивысшая цель, то состоит она, как станет, я надеюсь, очевидным, в том, чтобы предлагать людям способы исследования, конфронтации, прояснения и переоценки их понимания жизни, проблем, встречаемых ими на всём протяжении жизни, и ограничений, налагаемых на возможности, присущие бытию-в-мире. Экзистенциальные психотерапевты не придают большого значения каким-либо директивно порождаемым «лечебным» целям и находят мало ценности в каких бы то ни было особых манипулирующих или учебных техниках, которыми пытаются скорректировать имеющуюся модель поведения. То, что в других подходах относится к категории невротических или психотических защитных механизмов, экзистенциальными психотерапевтами понимается более корректно – как блокировки, налагаемые взаимоотношениями и препятствующие аутентичной жизни; блокировки, вызванные желанием человека уклониться от той неотвратимой тревоги, которую возможности аутентичной жизни вносят в его/её обычный способ бытия или *мировоззрение*.

Для того чтобы подчеркнуть, что роль экзистенциального психотерапевта в большинстве случаев не является лечебной/целительской, но, скорее, чем-то вроде побуждения к честному и разоблачающему исследованию проистекающего из взаимоотношений мировоззрения, экзистенциальные психотерапевты говорят о своих пациентах как о «клиентах». Это свидетельствует вовсе не о том, что клиенты не мо-

гут выйти из терапии «исцелёнными» от какого-то количества симптомов или научившимися тому, как видоизменить своё поведение для собственного «улучшения» (ясно, что это случается в экзистенциальной психотерапии точно так же, как и в большинстве других терапевтических подходах), а о том, что исцеление не является её первоочередной целью или заботой. Пожалуй, так, как это выразила Эмми ван Дорзен-Смит:

> «Экзистенциальный подход в консультировании сосредоточивается на исследовании особого способа видения жизни, мира и себя самой. Цель состоит в том, чтобы помочь личности установить, что же является для нее имеющим значение, так чтобы она могла начать чувствовать себя в большей гармонии с собой, а следовательно, более настоящей и живой. Прежде чем личность может переделать свой образ жизни в соответствии со своими приоритетами, она должна рассмотреть свои собственные предубеждения и предположения, стоящие на пути индивидуального развития. Поэтому многое из того, что всегда принималось как само собой разумеющееся, должно быть подвергнуто переоценке в свете поиска правды о жизни» (1988: 27).

Исследование пережитого опыта

Общим для различных «позиций» внутри экзистенциальной психотерапии является всеми признанное особое значение, которое придается исследованию самосознания клиента и его опыта бытия-в-мире. Таким образом, различные сформированные клиентами установки, ценности, убеждения, выборы или предположения касательно того, что значит и каково это для них быть и подвергаться риску в отношениях с собой, другими и миром вообще, могут быть раскрыты, исследованы, поставлены под вопрос и пересмотрены в соответствии с проблемами, встречающимися на всем протяжении их жизни, и ограничениями, налагаемыми на возможности, присущие бытию-в-мире.

Это прояснение мировоззрения клиента выдвигает на первый план взаимодействие и влияние друг на друга различных компонент, из которых мировоззрение состоит. С этой точки зрения симптомы или беспокойства, представляющие собой проблемы клиента, не могут быть обособлены или рассмотрены сами по себе, отдельно от разных прочих «способов бытия» клиента. Пожалуй, является доказанным, что они отражают более широкие возможности и ограничения позиции, выбранной клиентом во взаимоотношениях как с собой, так и с другими (или «миром» вообще).

Качества отношений в экзистенциальной психотерапии

Задача экзистенциального психотерапевта основывается на ряде фундаментальных отношений, происхождение которых определяется феноменологическим исследованием. Если коротко, то от терапевта требуется сделать *попытку:*

– оставить в стороне или *заключить в скобки* свои собственные убеждения, теории, пристрастия и предположения;

– логически выделить и исследовать непосредственно осознанные клиентом переживания его «бытия-с-другим» (терапевтом);

– по возможности сосредоточить исследование на дескриптивных составляющих, а не полагаться на теоретически продвинутые интерпретации.

Это сосредоточение на дескриптивной настройке по отношению к миру, в котором обитает клиент, заставляет экзистенциальных психотерапевтов осознавать, что они более не способны оставаться невозмутимыми объективными наблюдателями/исследователями/разъяснителями каких-то аспектов переживаемой клиентами реальности. Через расспрашивание экзистенциальный психотерапевт оказывается до некоторой степени *вовлечённым* – в том смысле, что встреча между терапевтом и клиентом, хотя и сосредоточенная на клиенте, является, однако, обоюдно разоблачительной. Эта встреча позволяет и клиенту, и терапевту осознанно размышлять о том, что «вот это и есть то, каково быть тем, кем я являюсь в этих отношениях». Для экзистенциального психотерапевта акт выслушивания клиента сосредоточен на отношениях клиента с собой/миром. Таким образом, утверждения, интересы и открытия клиента рассматриваются не сами по себе, а как явные или скрытые высказывания, касающиеся отношений и разоблачающие возможности и ограничения бытия, которые возникают для клиента из его/её ценностей, убеждений, суждений, установок и аффектов.

Задача экзистенциального психотерапевта состоит вовсе не в стремлении навязать директивное изменение или улучшить тот мир взаимоотношений, в котором живёт клиент, а скорее в попытке прояснить его, так чтобы явные, скрытые и застывшие или *седиментированные* предположения, ценности и убеждения могли быть заново исследованы и пересмотрены. Эта попытка, в свою очередь, обнаруживает и те непризнаваемые, или *диссоциированные*, переживания, мысли, модели поведения и аффекты, которые служат поддержанию актуального мировоззрения клиента, даже если таковые ощущаются как проблематичные, нежелательные или серьёзно подтачивающие здоровье симптомы.

Измерения мировоззрения

Каким образом экзистенциальные психотерапевты помогают в прояснении мировоззрения клиентов? Один из весьма влиятельных терапевтов, Людвиг Бинсвангер (1968), утверждал, что мировоззрение индивидуума может быть представлено в трёх измерениях: *Umwelt*, *Mitwelt*, и *Eigenwelt*.

Umwelt лучше всего описывается как «природный мир с его физическим, биологическим измерением» (van Deurzen-Smith, 1988: 69). Хотя каждый из нас ограничен врождёнными биологическими чертами, нам всё же дана возможность уникальных смыслов и интерпретаций того физического мира, в котором мы обитаем. Мы можем ощущать это физическое измерение как чрезвычайно гармоничное, безопасное и доставляющее удовольствие, или оно может наполнять нас тревогой, обусловленной осознаваемыми опасностями, сомнениями, несправедливостями и т. д. Наши установки по отношению к широкому

диапазону переменных, входящих в физическое измерение — своему телу, погоде, экологическим параметрам и т. д., — должным образом исследуются и считаются ценными средствами для прояснения чувств и беспокойств клиентов.

Измерение ***Mitwelt*** фокусируется на повседневных общественных связях, которые устанавливаются у каждого из нас с другими. Умозаключения каждого из нас включают в себя расу, социальный класс, пол, язык, культуру, кодексы и правила нашего общества (и тех, кто навязывает эти правила), наше обычное рабочее окружение — всё то, что может привести к развитию широкого диапазона различающихся позиций и ценностей. Мы можем ощущать, что наши взаимодействия в общественном мире делают нас правомочными или же, напротив, несостоятельными в том или ином отношении, они могут порождать чувства принятия или отторжения, господства или подчинения, согласия или бунта.

Общественный мир может восприниматься как любящий и уважительный или как мелочный, недоброжелательный и опасный настолько, что его необходимо избегать при любой возможности. И опять-таки, сформулированное клиентами восприятие их отношений с общественным миром требует внимания и исследования.

Eigenwelt составляют личные и интимные отношения, которые каждый из нас устанавливает как с самим собой, так и со значимыми в нашей жизни другими. То, как мы видим самих себя, та степень уверенности в себе, адекватности индивидуальной самооценки, которую мы для себя устанавливаем, — всё это является очевидной сферой нашей заботы, как и тот способ, которым мы интерпретируем взаимодействия со своей семьей, друзьями, сексуальными партнерами — теми «интимными» лицами в нашей жизни, которым мы придаём так много значения и важности и которые, как нам кажется, наделены властью сделать нашу жизнь полной смысла или бессмысленной, богатой или скудной, наполненной или пустой, безопасной или разрушенной страхом.

В дополнение к этим трём измерениям ван Дорзен-Смит (1988) предложила добавить четвёртое — ***Überwelt***. Это измерение относится к связи человека с абстрактным и абсолютным аспектом жизни (van Deurzen-Smith, 1988: 97) и включает в себя наши идеологические взгляды на жизнь, убеждения, которых мы придерживаемся в отношении жизни, смерти, существования, — те убеждения, которые являются фундаментом для всех последующих убеждений и интерпретаций. Когда клиенты выражают такие установки и убеждения словами, они могут исследовать и оценить их более внимательно и честно с тем, чтобы либо «признать их своими» (возможно, в первый раз в своей жизни), либо прийти к осознанию того, что они находятся в ситуации пересмотра и конфронтации с теми убеждениями, которых они *действительно* придерживаются.

Все вышеперечисленные измерения открыты для исследования и прояснения; делая это, клиенты лицом к лицу сталкиваются с установками, предположениями и значениями, которые они относят к каждому из миров. В результате они оказываются способны с большей вероятностью установить в своей жизни смысл проблематичных

«симптомов» как экстраполяций или защитных реакций, относящихся к какому-либо из этих измерений.

Четыре сферы взаимоотношений дескриптивного расспрашивания

Близкий этому подход к исследованию мировоззрения клиента, однако, на мой взгляд, гораздо более открыто выражающий идею взаимоотношений, предложен и разработан мною в целом ряде научных докладов и статей (Spinelli, 1994, 1997). Этот способ исследования изначально сосредоточивается на четырёх отчетливо различимых *сферах, присущих взаимоотношениям*.

Первая из этих сфер, *«я-фокусированное»* расспрашивание, рассматривает те взгляды, утверждения, мнения, убеждения, требования и эмоциональные переживания, которые выражают опыт бытия клиента/клиентки самим/самой собой в данной встрече с терапевтом. *Я-фокусированная сфера встречи* делает попытку описать и прояснить «мое переживание бытия “мной” в каких-либо установленных отношениях». Здесь спрашивается, в сущности, о том, «что я говорю себе о своём актуальном переживании бытия мной в этой встрече».

Вторая *«ты(вы)-фокусированная»* сфера рассматривает те взгляды, утверждения, мнения, убеждения, требования и эмоциональные переживания, которые клиент приписывает другому (терапевту) в данной встрече. *Ты(вы)-фокусированная сфера встречи* делает попытку описать и прояснить «моё переживание бытия “другого” в отношениях со мной». Здесь ставится вопрос о том, «что я говорю себе о своём переживании другого в любой данной встрече».

Третья сфера, *«мы-фокусированная»*, касается разъяснения тех граней актуально переживаемого опыта, которые возникают из непосредственности подлинного переживания *между* клиентом и терапевтом и входят в бытие благодаря встрече как таковой. *Мы-фокусированная сфера встречи* делает попытку описать и прояснить переживание каждым участником (т. е. клиентом и психотерапевтом) «нас», находящихся в бытийных отношениях друг с другом. Коротко говоря, здесь для каждого возникает задача рассмотреть то, «что я говорю себе о переживании бытия *нас*, находящихся в бытии отношений друг с другом, в то время как мы являемся вовлечёнными в эту встречу». Эта *мы-фокусированная сфера встречи* характерна своей ***непосредственностью*** – она описывает и выражает то, что является переживаемым «в этот момент» свидания с другим с точки зрения определённого лица. По существу, она в явной форме выражает ту обоснованность во взаимоотношениях, которая существует (и более косвенным образом выражается) в *я-фокусированных* и *ты(вы)-фокусированных* высказываниях.

И, наконец, *они-фокусированная* сфера встречи концентрируется на переживании клиентом того, как те, кто составляют его/её более широкий мир «других» (выходящий за пределы того другого, которым является психотерапевт), переживают свои собственные сферы взаимоотношений в ответ на актуальный способ бытия клиента, а также на те новые способы бытия, которые представляются клиенту в качестве возможностей в процессе терапии. Если кратко, здесь клиента

просят рассмотреть свои способы бытия с точки зрения «других» из мира клиента. Ещё более точно: клиенту бросается вызов рассмотреть различные грани взаимоотношений между ним и этими другими так, как *они* переживают и интерпретируют их в представлениях клиента. Более того, она призывает клиента рассмотреть свои взгляды на мир с точки зрения различных аспектов взаимоотношений между каким-то другим, или группой других, и иным другим, или группой других. *Они-фокусированная* сфера служит расширению «миро-измерений» терапевтических отношений за пределы, ограниченные кабинетом для консультаций. Она является открыто выраженной позицией, которая может быть усвоена экзистенциальными психотерапевтами для того, чтобы выдвинуть на первый план измерения существования, касающиеся взаимоотношений, и противостоять более общей психотерапевтической тенденции рассматривать клиента в изоляции, вне контекста взаимоотношений. Исследование этой четвёртой сферы отношений является особенно значимым тогда, когда благодаря терапии клиент достигает точки рассмотрения и осуществления выбора, касающегося вновь найденных альтернативных «способов бытия».

Хотя экзистенциальные психотерапевты пытаются надлежащим образом дескриптивно исследовать все четыре сферы встречи, все же когда терапевт может «стоять рядом», оставаться открытым и отчасти «входить» со всё возрастающей компетентностью в актуальный жизненный мир клиента, явно выраженный и первостепенный упор делается на третьей (*мы-фокусированной*) сфере (Spinelli, 1994, 1997, 2001, 2003). Готовность экзистенциального психотерапевта исследовать и рассматривать то, что эмпирически проявляется в этой сфере как подлинное и правомерное (а не замещающее, символическое или «перенесенное»), помогает выявить его/её актуальный способ бытия через отношения с клиентом. Более того, этот фокус является полезным для раскрытия и прояснения *в непосредственности данной встречи* тех самых вопросов взаимоотношений, о которых клиент заявляет как о крайне проблематичных в более широком контексте его отношений с миром.

Способ бытия клиента в психотерапии

Исследование и прояснение четырёх сфер взаимоотношений помогает выдвинуть на первый план взгляды клиента на мир как в терапевтических отношениях, так и в том, что касается более широкого круга связей клиента с миром, собой и другими. Временами опыт бытия клиента с терапевтом находит параллели в его/её опыте бытия в отношениях с миром. Значимо, однако, и то, что переживаемый клиентом опыт бытия с терапевтом может сильно контрастировать с его/её более широким кругом отношений в мире и, таким образом, помогает проблематизировать седиментации и диссоциации, касающиеся того, кем и как «от меня ожидается или требуется быть (и не быть) с другими» или «каким образом от других ожидается или требуется быть (и не быть) со мной».

Таким образом, экзистенциальная психотерапия может быть наиболее точно истолкована как структурированная форма *воссоздающего расспрашивания*, в котором она стремится прояснить то, что из-

начально представляется в беспорядочной и фрагментарной форме. Такими актами совместного и проясняющего диалога экзистенциальная терапия предоставляет потенциальные возможности для получения опыта преобразований.

Настойчивость экзистенциальной психотерапии в том, что в основе всего жизненного опыта лежат взаимоотношения, требует от терапевта и клиента взять на себя обязательство вести расспрашивание в форме, которая *помещает субъективный опыт клиента в рамки взаимоотношений, нуждающихся в признании других*. Внутри терапевтических отношений терапевт *является* другим в актуальном опыте бытия клиента. В качестве этого другого терапевт действует и как типичный представитель всех других, в более широком круге, отношений клиента с миром и, что так же существенно, к тому же и как другой, который бросает вызов мировоззрению клиента касательно других и их воздействия на его/её способ бытия.

При фокусировании на разных сферах взаимоотношений становятся понятными как дополнительные, так и симметричные паттерны поведения, усвоенные клиентом с целью поддержания и сохранения своего мировоззрения, а также более удовлетворительно распознаются лежащие в его основе сформированные ценности, убеждения, смыслы и чувственный опыт, присущий такого рода установкам. Очевидно, что именно сам экзистенциальный психотерапевт является тем, кто стимулирует такую бросающую вызов форму вопроса, а не особые поведенческие навыки или техники.

Способ бытия экзистенциального психотерапевта в терапии

Если поразмыслить, то становится очевидным, что всякая надежда довести такую инициативу до конца *должна* начинаться с позиции открытости и принятия со стороны терапевта способа бытия клиента в настоящем. Принятие другой установки, делающей упор на директивное или манипулирующее изменение в способе бытия клиента (неважно, сколь благожелательное или озабоченное улучшением затруднительного состояния клиента), послужит только поддержанию основного актуально проживаемого клиентом способа бытия по отношению к себе и другим и, в свою очередь, позволит клиенту продолжать избегать размышлений по поводу каких бы то ни было просветительских задач, инициируемых терапевтом.

Именно посредством этого первого, и решающего, шага — «оставаясь вместе с» актуально переживаемым клиентом видением мира и «настраивая себя на» него — неважно, сколь истощающим, сдерживающим, ограниченным и иррациональным оно может показаться терапевту (если не всем другим в мире клиента), — экзистенциальный терапевт *просто через это настроенное на клиента присутствие* начинает бросать серьёзный вызов ожиданиям клиента относительно того, какими являются другие, каковы ожидания других касательно клиента, каковы ожидания клиента касательно отношения к нему/ней других.

Подобные попытки (которые замечательный экзистенциальный психиатр Карл Ясперс называл *not-knowing* (Jaspers, 1963) и о которых я сам не так давно упоминал как о *un-knowing* (Spinelli, 1997)) делают

целью экзистенциального психотерапевта стремление распознать то, что является *понятным (understandable) в рамках того, что поначалу переживается как не-понятное (un-understandable)*. Как только присутствие терапевта поспособствовало процессу более открытого и честного проясняющего исследования клиентом своего мировоззрения, терапевт заслуживает достаточное доверие для того, чтобы быть способным сосредоточиться на исследовании опыта бытия клиента с особым «другим» (терапевтом), так что *непосредственно переживаемое* в их актуальной встрече может быть рассмотрено в плане резонансов и контрастов, которые оно вызывает в отношении более широкого контекста мировоззрений клиента. К тому же этот процесс диалога может содействовать выражению и рассмотрению того смысла, который касается сферы взаимоотношений и переживается клиентом в виде дисфункций и беспокойств.

Принимая такую установку, экзистенциальная психотерапия избегает того, чтобы вознаграждать терапевта ролью высшего объективного руководителя, отмечающего для клиента те убеждения, позиции и модели поведения, которые считаются «иррациональными», и пытающегося заменить их на соответствующие «рациональные». Подобным образом, вместо того чтобы представлять себя в качестве «уничтожителей симптомов», «поставщиков лечения», «руководящих наставников» или «профессиональных помощников», экзистенциальные психотерапевты возвращают психотерапию к первоначальному смыслу: попытке «оставаться вместе», «стоять рядом» с другим или сопровождать другого. Сопровождая своих клиентов, экзистенциальные психотерапевты пытаются, таким образом, дать им возможность быть выслушанными — и стать слушающими самим — в манере, которая является несудящей и принимающей ту позицию, которую они отстаивают. Эта попытка «принимать непохожесть того, кто присутствует», позволяет клиентам проявить решимость и мужество в конфронтации с собственными застывшими, или седиментированными, предубеждениями и предположениями, касающимися их отношений с самими собой, другими и миром вообще, и в конфронтации с тем, как эти седиментированные установки могли сами по себе вызвать проблемы, актуальные в их жизни.

Попытки экзистенциального психотерапевта «быть-с» клиентом и «быть-для» клиента

Для того чтобы наиболее оптимальным образом помогать клиентам в исследовании их взглядов на мир, экзистенциальные психотерапевты стремятся занять позицию открытости и принятия по отношению к «бытию здесь» клиента.

В своих стремлениях к *бытию-с* клиентом экзистенциальные психотерапевты пытаются выразить свое уважительное отношение и принятие мировоззрения клиента в том виде, в каком оно являет себя в их актуальной встрече.

В установке *бытия-для* клиентов экзистенциальные психотерапевты выражают готовность, не осуждая, фокусируясь на описании, войти в это мировоззрение, для того чтобы обнаружить, вместе с клиентом, лежащие в его основе (и часто явно невыраженные и недоста-

точно опознанные) ценности, убеждения, предположения, установки, позиции и сопровождающие их чувства и аффективные компоненты, которые составляют, или обусловливают, сосредоточенную на смысле структуру мировоззрения клиента.

Хотя ни попытка *быть-с* клиентом, ни попытка *быть-для* клиента никогда не могут быть полностью доведены до конца и остаются, скорее, целью или стремлением, нежели осуществлением, однако само обязательство их предпринимать может действительно привести к одному из самых больших вызовов, какие когда-либо переживал клиент: вот есть кто-то другой, который не пытается что-либо навязать, исказить, разрушить, интерпретировать, улучшить существующее мировоззрение клиента, но который пытается принять его в том виде, в каком оно являет себя в непосредственности взаимоотношений встречи. Равным образом, благодаря стремлению *быть-с* клиентами и *быть-для* клиентов экзистенциальным психотерапевтам лучше удаётся попытка взятия в скобки своих собственных смыслов и интерпретаций мира. Они не делают своей задачей оценку, суждение или критику переживаний клиентов и не учат их, как им прожить свою жизнь. Речь не идет о копировании поведения терапевта в тех способах бытия, которые получили его одобрение.

Экзистенциальные психотерапевты должны сохранять эту осведомлённость о широком диапазоне экзистенциальных возможностей, имеющихся в распоряжении клиентов, и быть честными (если не сказать — смиренными), чтобы позволять своим клиентам принимать собственные решения и делать собственные выборы касательно того, как им проживать свою жизнь. Это, в свою очередь, требует от терапевта солидного уровня самопознания, предполагающего ясное осознание предубеждений и предпосылок собственной жизни и позволяющего взять таковые в скобки. Похожим образом, экзистенциальные психотерапевты стремятся «взять в скобки» любые личные чувства или отношения, которые удаляют от открытого, не-собственнического расположения по отношению к экзистенциальной автономии и целостности клиентов. В своих взаимоотношениях с клиентами они не пытаются навязывать или удовлетворять требования, выходящие за пределы конкретных условий, установленных контрактом и совместно согласованных во время первой сессии.

Распространённым примером таких неприемлемых требований является время. Как часто отмечалось, изобилие «важных» инсайтов имеет тенденцию приходить на ум клиентам в течение нескольких последних минут сессии, делая для клиентов «обоснованным» требование дополнительного времени для их исследования. Во многих подходах выдвигались гипотезы о скрытом или подсознательном смысле этого феномена. Хотя и не будучи столь категоричными в том, что касается истинного смысла этого феномена, экзистенциальные психотерапевты сходятся с большинством других терапевтов в типичном (хотя и небезусловно непоколебимом) отказе соглашаться с такими продлениями времени либо на протяжении всего терапевтического контракта, либо до такого момента в контракте, когда оба участника будут способны заново обсудить такие поправки, основываясь на самих отношениях. Читателям, особенно заинтересованным этими во-

просами, может быть полезно прочесть мою готовую к выходу книгу, касающуюся практики экзистенциальной психотерапии.

Акцент на дескриптивном спрашивании

Для того чтобы достичь главных целей, придерживаясь исходных предположений экзистенциальной терапии, вопросы, задаваемые клиентам, редко начинаются с *почему*, поскольку попытки ответить на такого рода вопросы неизбежно приводят клиентов (и терапевтов) к теориям и спекуляциям, касающимся гипотетических, берущих начало в прошлом «причин». Экзистенциальные психотерапевты, фокусируясь на спрашивании, имеющем дело с *что и как* переживания (то есть с ноэматическими и ноэтическими фокусами интенциональности), стремятся помочь своим клиентам приложить усилия к тому, чтобы сосредоточиться на актуально переживаемом, осознанном опыте бытия-в-мире. Таким образом, утверждается, что клиентам гораздо легче размышлять о своём опыте *в тот момент, когда он переживается в процессе встречи*, нежели развивать недоказуемые гипотезы о том, как они могли бы поступить с этим опытом или понять его в различные моменты в прошлом и, может быть, в какое-то время в будущем.

Этот акцент на прояснении описательного опыта делает возможным появление более адекватных и честных выводов и повышает вероятность того, что клиенты отдадут себе отчёт в эластичном характере своего опыта и, таким образом, вновь признают свою роль активных истолкователей «данностей» жизни, а не пассивных субъектов, реагирующих на внешние раздражители.

Терапевт как сопровождающий

Как заметил Р. Лэйнг, термин «терапевт» изначально происходит от греческого слова, означающего «сопровождающий» (Evans, 1976: xiix), и в этом качестве терапевт должен быть специалистом в том, что касается внимательности и осведомленности. Экзистенциальные психотерапевты открыто напоминают своим клиентам о том, что, в конечном итоге, это за ними – клиентами – остается задача обнаруживать свои собственные смыслы и истины и, следовательно, осознавать роль и ответственность в тех выборах, которые они сделали и будут продолжать делать на всём протяжении своей жизни.

К сожалению, одним из самых больших препятствий, встречаемых экзистенциальным психотерапевтом, является то, что подавляющее большинство клиентов не желают ни слышать, ни принимать этот аргумент. Большинство людей, обращающихся за терапией, убедили себя в том, что кто-то другой (терапевт) знает лучше, чем они, как им прожить свою жизнь. Чувствуя бессилие, часто выражая глубокое отвращение и ненависть к самим себе, такие люди хотят, чтобы им сказали, что делать, кем быть, как измениться в лучшую сторону, каким техникам необходимо обучиться для того, чтобы наладить отдельные аспекты своей жизни (например, сексуальные дисфункции, фобии, восстановить уверенность в себе и т. п.) или жизнь вообще, так чтобы они каким-то образом, магически, вышли «исцелёнными». Ни один

терапевт, принимающий экзистенциально-феноменологическую установку, не может заявлять об обеспечении таких результатов; то, что, тем не менее, *может* быть достигнуто посредством экзистенциальной психотерапии, — это как раз осознание того, что подобные требования невозможно удовлетворить, и, что еще важнее, они-то и ограничивают для клиента опыт бытия-в-мире и вредят ему.

Акцент на экзистенциальной тревоге

Экзистенциальные психотерапевты считают переживание тревоги фундаментальной «данностью» бытия-в-мире. Те ответы, которые порождает человек с целью минимизации, отрицания или подавления непереносимых уровней тревоги, являются, сами по себе, главными движущими силами в последующем опыте седиментации и диссоциации, замешательства, привычной беспомощности и отрицания свободы. Другими словами, огромное многообразие нежелательных и неприятных «симптомов», от которых клиенты хотели бы исцелиться, является защитой от различных экзистенциальных тревог бытия-в-мире: небытия, бессмысленности, изоляции и т. д.

По существу, главным является не «лечение» этих симптомов; средоточием экзистенциальной психотерапии является, скорее, пересмотр самих защитных ограничивающих убеждений. Как заявляет Ялом:

> «Экзистенциальная психотерапия является динамическим подходом к терапии, сосредоточенным на беспокойствах, коренящихся в экзистенции индивидуума» (1980:5).

Экзистенциальный фокус не подвергает сомнению то, что страхи, отрицания и тревоги индивидуума обусловлены различными уровнями осознанности. Тем не менее, первостепенный интерес такой фокусировки лежит в исследовании и прояснении актуального осознанного опыта и восприятия конфликтов, являющихся следствием этого опыта.

В отличие от других терапевтических подходов, экзистенциальная позиция связана с утверждением, что источники конфликта в жизни человека существуют не вследствие инстинктивных потребностей, которые не удовлетворяются в достаточной степени или сталкиваются с противоположными потребностями, и не как непосредственный результат конфронтации со значимыми другими или неверно понятого, незавершённого или неправильного опыта обучения. Источники конфликта скрываются в онтологических «данностях» человеческого опыта взаимоотношений, таких как временность, свобода, встреча и смысл/бессмысленность, и в той манере, в которой каждый индивидуум откликается на них, для того чтобы посредством выстраивания и принятия своего мировоззрения либо сводить к минимуму, либо отрицать вызываемую ими тревогу.

Ирвин Ялом в своей известной книге *Экзистенциальная психотерапия* обстоятельно исследует разнообразные защиты, которые возникают в качестве ответа на тревогу, вызванную каждой из этих экзистенциальных «данностей». Заинтересованным читателям весьма рекомендуется обратиться к этой книге для подробного анализа этих

защит. Позвольте мне просто обозначить симптомы, которые, как говорит Ялом, могут возникать у человека ввиду тревоги смерти. Ялом утверждает, что, по существу, есть два способа выстраивания защиты против этой самой фундаментальной из тревог. Один из способов состоит в том, чтобы убеждать себя в собственной «исключительности и личной неприкосновенности» (Yalom, 1980: 115). Иначе говоря, мы можем логически соглашаться, что, как и любой другой, мы в какой-то момент умрём, но этому рациональному пониманию может противостоять более сильная противоположная вера в то, что, тогда как другие могут быть обречены умереть, мы каким-то образом от них отличаемся, являемся более значительными, «особыми», и, как таковые, будем избавлены от этой судьбы. Для того чтобы убедить самих себя в своём уникальном статусе, некоторые люди будут вводить в действие всякого рода «защищающие от смерти» симптомы. Например, компульсивный героизм, являвшийся характерной чертой такого писателя, как Хемингуэй, обнаруживает периодически возникающую у таких людей необходимость «доказывать» самим себе это умозаключение, проверяя себя во всё более и более опасных ситуациях.

Точно так же, как трудоголик, который мотивирован желанием «достичь вершины», убеждён, что больше никто не способен делать эту работу столь успешно или с таким знанием дела, как он/она. Если никто другой не в состоянии соответствовать этим установленным стандартам, трудоголик становится ещё более убежденным в своей необходимости – возможно, мир вряд ли переживёт его смерть.

Точно так же, как компульсивный герой и трудоголик, поступают самовлюблённый нарцисс, автократический контролёр и агрессор – все они помещают на главное место своё желание и способность контролировать, решать и манипулировать собственным миром. Та власть, которую, по их убеждению, они имеют, действует как средство для ещё более глубокой убеждённости: чем более «богоподобными» они кажутся другим и самим себе, тем больше они, как «боги», могут смотреть на себя как на бессмертных.

Другой способ защиты, использующийся против тревоги смерти, охарактеризован Яломом как «конечный спаситель» (Yalom, 1980: 129–41). Этот конечный спаситель может восприниматься как сверхъестественное существо или сила, которая руководит, наблюдает и защищает нас в любой момент времени, которая вездесуща и часто присуждает нам «окончательную» награду или кару. Самое важное, что эта версия «конечного спасителя» сводит к минимуму власть смерти, ослабляет её окончательность до всего лишь поворотного пункта, или шага, ведущего в другую сферу жизненного опыта. Или же «конечному спасителю» нет нужды быть сверхъестественным существом, а быть другим, тем не менее, стоящим выше человеческим существом. Религиозные и политические лидеры, харизматические личности, поистине олицетворяющие дело или движение, – все они могут восприниматься как «конечные спасители». В любом случае, «конечный спаситель» выполняет функцию того, кто устанавливает правила, создаёт законы и смыслы. Если мы верим в слова и деяния «конечного спасителя», если мы следуем его распоряжениям, мы обретаем безопасность существования: мир становится местом, лёгким для понимания, все вопросы имеют ответы, наша жизнь отдаётся под контроль

«конечного спасителя», которому мы стремимся подражать, служить и демонстрировать непоколебимую преданность — вплоть до того, чтобы в служении ему расстаться с собственной жизнью. Если смерть имеет смысл и цель, если она предлагает обещание чего-то лучшего или более возвышенного, то она становится более приемлемой, вызывающей меньшую тревогу; ведь именно мысль о том, что смерть не имеет смысла, ведёт к небытию, является тем, что невыносимо, — и эту мысль «конечный спаситель» позволяет нам отвергнуть.

Ценой, которую мы платим за веру в «конечного спасителя», является, конечно, потеря большого количества той свободы, которой мы обладаем. Не позволяя себе определённого рода мысли, воздерживаясь от некоторых желаний или определённой манеры поведения, поскольку они противоречат предписаниям «конечного спасителя», мы навлекаем на себя самые разнообразные симптомы: мазохизм и депрессия, истерия и фанатизм, навязчивость и ритуалы — всё это может стать следствием такого акта защиты.

Вера в свою «исключительность» и вера в «конечного спасителя» часто перемешиваются. Хотя мы и можем разделить эти верования в учебнике в целях обсуждения и анализа, в реальной жизни нередко обе влияют на поведение одного и того же индивидуума. Как правило, мы склонны или тяготеем в большей или меньшей мере к одной, а не к другой защитной позиции, но они могут и сосуществовать друг с другом — в конце концов, у них одинаковыея функция и цель.

Антимедицинская позиция в экзистенциальной психотерапии

Придерживаясь мнения о том, что симптомы душевного нездоровья являются выражениями попыток индивидуума защититься от основных экзистенциальных тревог, экзистенциальные психотерапевты утверждают, что проблемы психических расстройств скорее коренятся в ***социально-этических причинах***, нежели в медицинских; что медицинские формы вмешательства и лечения в лучшем случае обеспечивают лишь временное облегчение тревоги, а в худшем приводят к ещё большему психическому расстройству; поведение такого встревоженного индивидуума не является случайным бессмысленным нарушением, а имеет глубокий смысл и разоблачает тревоги, от которых он защищается. Эта принятая экзистенциальной психотерапией установка влечёт за собой едва ли не самые серьёзные последствия и полемику, поскольку она противоречит более широко пропагандируемому взгляду, что все симптомы являются прямым результатом физической болезни и с ними следует обращаться, как и с любой другой медицинской проблемой.

Хотя некоторые врачи-практики, возможно, и хотели бы признать, что многие невротические симптомы могут быть связаны с защитами от разнообразных «проблем жизни», с которыми имеют дело экзистенциальные психотерапевты, и сам по себе невротик мог бы получить пользу от такой терапии, они, похоже, игнорируют идею о том, что и наиболее серьёзные формы душевного расстройства — различные психозы, включая шизофрению, — тоже могут иметь своим началом те же самые тревоги и, как и большинство невротических симптомов, служить осмысленными, пусть чересчур ограниченными

и вызывающими беспокойство, ответами на эти тревоги. Экзистенциальные психотерапевты склонны решительно протестовать против модели «физической болезни» разума и уверенности в физических методах лечения, таких как хирургическая, медикаментозная терапия или электротерапия, ставшие нормой в большинстве западных клиник. Подобным же образом экзистенциальные психотерапевты придают меньшее значение той чрезвычайной важности, которую их коллеги психиатры приписывают биогенетическим факторам душевных расстройств. Вместо этого многие из них утверждают, что, хотя действительно может быть *корреляция* между определёнными психическими расстройствами и биогенетическим складом человека, сами по себе такие факторы не являются *каузальными* по отношению к широкому разнообразию и силе индивидуальных реакций на такие стимулы. Экзистенциальные психотерапевты утверждают, что душевные расстройства не являются проблемой, доступной медицинскому лечению, но, скорее, обнаруживают вопросы, относящиеся к «бытию».

Экзистенциальная психотерапия: резюме

В экзистенциальных психотерапевтических отношениях терапевт является другим, который служит представителем всех других из более широкого мира отношений клиента. Но также важно и то, что терапевт является ещё и тем другим, который бросает вызов убеждениям и предположениям клиента касательно других и их влияния на его/её способ бытия. Смысл этой «двойственной инаковости» со стороны терапевта согласуется с идеей *схизмогенеза*[2], впервые выдвинутой Грегори Бейтсоном (Parks, 1999). Как объясняет Тим Парк, Бейтсон развил свои идеи во время наблюдения за радикально отличающимися дополнительными и симметричными моделями поведения, принятыми мужчинами и женщинами индейцев племени ятмул. Бейтсон заметил, что отсутствие гибкости, присущее схизмогенезу, делало его и действенным, и наносящим ущерб процессом «не только потому, что он имел тенденцию к неистовым крайностям, но также и потому, что под влиянием такой социальной динамики индивидуум мог отвергать всякий посторонний опыт». Для того чтобы «скорректировать» дестабилизирующее влияние схизмогенеза и таким образом вернуть племени некоторую степень устойчивости, его членам необходимо было проводить церемонию из причудливой последовательности весьма специализированных ритуалов, которая получила название *навен*[3].

Я предположил бы, в качестве общего вывода, что экзистенциальная психотерапия обеспечивает серию «навеноподобных» встреч, предназначенных для разоблачения схизмогенетических процессов, усвоенных клиентами. При фокусировании на различных сферах взаимоотношений становятся понятными как дополнительные, так и симметричные модели поведения, принятые клиентами с целью сохранения ощущения «собственного *Я*» и отделения его от *Я* «других», а также более адекватно распознаются основные смыслы, свойственные таким позициям.

Очевидно, тем не менее, что не специфические поведенческие навыки или техники, а именно сам экзистенциальный психотерапевт яв-

ляется тем, кто вызывает «опыт навен», являясь другим, который разоблачает схизмогенетические паттерны бытия клиента и бросает им вызов – вначале внутри границ терапевтических отношений, а впоследствии и в более широком круге отношений клиента в мире.

Однако эта инициатива в стиле навен *должна* начинаться с исходного пункта принятия актуального способа бытия клиента. Выбор любой другой позиции, неважно, сколь благожелательной или озабоченной улучшением затруднительного положения клиента, послужит лишь поддержанию седиментированного способа бытия клиента в отношении самого себя и других. Именно посредством этого первого, и решающего, шага – «оставаясь вместе с» актуально переживаемым клиентом видением мира и «настраивая себя на» него – экзистенциальный терапевт бросает серьёзный вызов ожиданиям клиента относительно того, какими являются другие, каковы ожидания других касательно клиента, каковы ожидания клиента касательно отношения к нему/ней других. Как только присутствие терапевта начинает способствовать процессу более открытого и честного проясняющего исследования клиентом своего мировоззрения, терапевт заслуживает доверие для того, чтобы сосредоточиться на исследовании опыта бытия клиента с особым «другим» (терапевтом), так что *экзистенциальная непосредственность* их актуальной встречи может быть рассмотрена на примере резонансов и контрастов, которые она вызывает в отношении более широкого контекста мировоззрений клиента. К тому же этот диалогический процесс может содействовать экспликации и рассмотрению того смысла, который, возникая в поле взаимоотношений, переживается клиентом в виде дисфункций и беспокойств.

Перевод *И. Глуховой*

Литература

Binswanger, L. (1963) *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger.* New York: Harper Torchbooks.

Deurzen-Smith, van, E. (1988) *Existential Counselling in Practice.* London: SAGE Publications.

Evans, R. I. (1976/1981) *Dialogue with R.D.Laing.* New York: Praeger.

Jaspers, K. (1963) *General Psychopatolog.* Vol. 1. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Misiak, H., Sexton, V. S. (1973) *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychologies: a Historical Survey.* New York: Grune and Stratton.

Parks, D. (1999) *Unblocking the mind's manacles // New York review of Books.* October 7: 43–8.

Ruitenbeek, H. M. (ed.) (1962) *Psychoanalysis and Existential Philosophy*. New York: Dutton.

Spinelli, E. (1994) *Demystifying Therapy.* London: Constable.

Spinelli, E. (1997) *Tales of Un-Knowing: Therapeutic Encounters from an Existential Perspective.* London: Duckworth.

Spinelli, E. (2001) *The Mirrir and the Hummer: Challenges to Therapeutic Orthodoxy.* London: SAGE Publications.

Spinelli, E. (2003) The existential-phenomenological paradigm. In: R. Woolfe, W. Dryden, S. Srawbridge (eds) *Handbook of Counselling Psychology*. 2nd ed. London: SAGE Publications, pp.180–98.

Yalom, I. (1980) *Existential Psychotherapy.* New York: Basic Books.

Примечания

[1] Данная статья является фрагментом главы 8 книги *The Interpreted World: an introduction to phenomenological psychology, 2nd edition* (2005, London: SAGE). Редколлегия благодарит издательство SAGE за любезное разрешение опубликовать перевод этого текста.

[2] От греч. *skhisma* (расщелина) – разделение на противостоящие группировки.

[3] Церемония, во время которой мужчины и женщины племени ятмул меняются привычными ролями.

HANS W. COHN
EXISTENTIAL THOUGHT
AND THERAPEUTIC PRACTICE

London: SAGE Publications, 1997. viii, 136 p.

Книга видного представителя Британской школы экзистенциального анализа Ханса Кона (1916–2004) посвящена проблеме преодоления разрыва между идеями экзистенциально-феноменологической философии и психотерапевтической практикой. Автор преследует двойную цель: «представить концептуальную основу экзистенциально-феноменологического подхода к психотерапии и показать то, какое значение имеет эта основа для повседневной деятельности терапевта» (с. v). Методологически данная цель достигается посредством сравнения экзистенциальной перспективы с психодинамической, под которой понимаются психотерапевтические теории, разделяющие презумпции психоанализа З. Фрейда.

С точки зрения Х. Кона, в качестве отправного пункта для теоретической базы психотерапии могут быть приняты идеи швейцарских терапевтов Л. Бинсвангера и М. Босса, которые основали свои концепции *Dasein*-анализа на положениях философии М. Хайдеггера. Значение исследований Л. Бинсвангера для психотерапии состоит в том, что он осуществляет тонкие и основательные феноменологические описания мира пациента, тогда как значение работ М. Босса – в осмыслении терапевтического процесса с позиции экзистенциальной философии «позднего» М. Хайдеггера. Их подход может быть рассмотрен как философская альтернатива сциентистскому проекту терапии психоанализа. Однако следует учитывать и принципиальные отличия между учениями Л. Бинсвангера и М. Босса. Если первый акцентирует внимание на экзистенциальных априори мира пациента, занимаясь, по сути, онтическим, словами Хайдеггера, исследованием, то для второго объектом изучения выступает отношение клиента к онтологическим феноменам. Как онтическое, так и онтологическое измерения должны рассматриваться как необходимые элементы экзистенциально-феноменологически трактуемой терапии. В то же время *Dasein*-анализ имеет свои границы, поскольку он упускает из виду вопросы, связанные с отношением к телу, взаимодействием терапевта и группы, что приводит к необходимости выйти за его пределы.

Резюмируя представления экзистенциальных философов, Х. Кон говорит о таких экзистенциалах (которые он называет *данностями* (givens) бытия), как бытие-в-мире, бытие-с-другими, брошенность, конечность, неизбежность выбора, телесность, сексуальность, настроение, пространственность и темпоральность. Каждый из экзистенциальных феноменов имеет прямое отношение к терапевтической деятельности, делая необходимым переосмысление традиционных понятий психоанализа. Последний исходит из картезианской установки на разделение индивидуального сознания и остального мира, рассматривая индивидуумов в каче-

стве отдельных сущностей. Такие понятия, как проекция, интроекция, идентификация, призваны преодолеть возникающую пропасть между индивидуумами. С точки зрения экзистенциально-феноменологического подхода, признающего первичность *отнесённости* (relatedness) для бытия человека, этой пропасти не существует, и, соответственно, указанные психоаналитические понятия утрачивают былую значимость. Точно так же экзистенциальное понятие времени предполагает, что различие между «действительным» отношением терапевта и клиента и терапевтическим отношением, связанным с тем, что клиент *переносит* на терапевта прошлый опыт своих отношений с отцом или матерью, теряет смысл. То, что З. Фрейд понимал под понятием переноса, является лишь одним из возможных случаев, которые могут наблюдаться в терапевтической практике.

Терапевтические отношения всегда предполагают определённое усилие понимания, связанное с интерпретацией того, что клиент рассказывает, какие реакции у него вызывает сказанное и т. п. В этой связи автор говорит о двух моделях интерпретации, которые использует терапевт: редуктивной и герменевтической. Первая характерна для психоанализа, где исследуемые терапевтом феномены сводятся к побуждениям бессознательного. Здесь «подлинное» значение событий психической жизни скрыто от пациента, но может быть выявлено психоаналитиком. Экзистенциально-феноменологический подход предполагает применение второй, герменевтической, интерпретационной модели, состоящей в постижении смысла рассматриваемого феномена как такового, будь это симптом, символ или сон. При этом искомый смысл изначально скрыт как от клиента, так и от терапевта и обнаруживается только в ходе их совместной работы.

Автор выделяет три типа групповой терапии: терапию *в* группе, терапию *с* группой и терапию группы. В первом случае терапевт проводит работу с каждым участником группы. Во втором – со всей группой, как если бы он имел дело с одним клиентом. На этом принципе основывается большинство психодинамических подходов к групповой терапии. В третьем случае речь идёт о том, что группа берёт на себя обязанности терапевта. Начало этому подходу положено С. Фаулксом (S. Foulkes), с точки зрения которого терапия является процессом, происходящим между людьми. Его теоретическая модель может служить основанием для экзистенциально-феноменологического подхода к групповой терапии. Экзистенциальная психотерапия предполагает, что групповой терапевт является членом группы со специфической задачей, состоящей в том, чтобы способствовать прояснению нарушений в коммуникации и взаимодействии в группе, а также возможностей группы. При этом терапевт не находится *вне* группы или *над* ней, стремясь избегать иерархических отношений с участниками терапевтического процесса.

Х. Кон отмечает, что в работах по экзистенциальной терапии практически не затрагивалась тема сексуальности. Однако сексуальность представляет собой экзистенциал человеческого бытия, поэтому её осмысление имеет существенное значение для терапевтической деятельности. В отличие от психоанализа, направленного на причинное объяснение различных аспектов сексуальности, экзистенциально-феноменологический подход при их изучении обращается к истории, контекстам и интеракции. Что касается гомосексуальности, то З. Фрейд, объясняя её как результат

негативного развития *эдипова комплекса*, способствовал распространению взгляда на гомосексуализм как на патологию. В своей деятельности экзистенциальный терапевт, в отличие от психоаналитика, как правило, не пользуется нормативными суждениями и полагает, что гомосексуализм следует понимать не как следствие действия определённых факторов, но как способ бытия человека, который он выбирает по отношению к сексуальности как *данности*.

В общем виде может быть выделено три типа целей психотерапии: а) устранение симптомов; б) внутрипсихические изменения; в) раскрытие непринятых аспектов бытия и их реинтеграция. Первый тип целей характерен для бихевиористских подходов к терапии и считается недостаточным с точки зрения психоанализа и экзистенциальной психотерапии. Если для психоанализа простое устранение симптома вынуждает подавленное желание найти новую форму выражения в психических расстройствах, то для экзистенциальной терапии исчезновение симптома является ещё недостаточным основанием для того, чтобы полагать, что клиент осознал значимость экзистенциальных вопросов существования. В отношении ко второму типу целей психодинамический и экзистенциальный подходы не имеют общего основания. Психоанализ основывается на гипотезе о существовании психической структуры *внутри* индивидуального субъекта, определённые изменения в которой рассматриваются в качестве цели психоаналитической деятельности. В фокусе внимания экзистенциальной психотерапии находится не «внутренний мир» клиента, но интерсубъективное пространство его взаимодействия и коммуникации с окружающим миром, частью которого он является. Психоаналитик, как и экзистенциальный терапевт, заинтересован в выявлении того, что скрывает от себя клиент, что он не желает знать о своей жизни. Однако природа непринимаемого (the unacceptable) средства, процесс реинтеграции истолковываются в психоанализе и экзистенциальной терапии различным образом (с. 121):

Психоанализ	*Экзистенциальная терапия*
Непринимаемые побуждения (импульсы, желания)	Непринимаемые аспекты экзистенции («брошенность», неизбежность выбора, конечность)
↓	↓
Вытеснены в бессознательное	Несознаваемы
↓	↓
Предотвращается возвращение подавленных побуждений	Предотвращается возвращение экзистенциальных переживаний
↓	↓
Образование симптома, невротическое поведение, скрытое проявление в сновидениях	Уклонение, отвлечение внимания, отрицание

Согласно Кону, содействие в достижении более аутентичного способа бытия может рассматриваться в качестве цели психотерапии только в том случае, когда под аутентичностью понимаются открытость онтологическим *данностям* и принятие свободы отвечать на них. Неэкзистенциальные трактовки аутентичности, предлагаемые Д. Винникотом (D.Winnicot) и Р. Лэйнгом (R. Laing), связывает её не с экзистенцией, но с психической структурой самости, которая разделяется на подлинную и ложную. Недостаток этого подхода, который лежит в основе всех психодинамических теорий, состоит в том, что самость рассматривается эссенциалистски – как часть психики отдельной личности, тем самым утрачивается интерперсональное измерение бытия человека.

Между неаутентичностью, понимаемой как отрицание экзистенциальных условий существования и возможности установления свободного отношения к ним, и конкретными формами психологических расстройств может быть обнаружена непосредственная связь. Так, непринятие фактичности бытия-в-мире часто приводит к возникновению чувства бессилия, смятению, а отрицание модуса связанности с другими – к изоляции и появлению различных форм аддикции.

В заключение хотелось бы отметить, что к заслугам автора стоит отнести не только то, что он углубляет понимание связей между философией и терапией, подвергая систематической критике позитивистские предпосылки психоаналитических теорий психотерапии, но и то, что он расширяет горизонт применимости экзистенциально-феноменологического подхода в психотерапии, вводя в экзистенциальный анализ проблемы групповой терапии, сексуальности, связи неаутентичности с психическими расстройствами.

М. Завадский

CALL FOR PROPOSALS

We are pleased to announce the launch of the Challenge Seminar ***«The Practical Turn»: Contemporary Philosophy In and Beyond University*** funded by OSI Higher Education Support Program.

The Seminar's ***profile*** is development of a model of reflexive and innovative undergraduate teaching of philosophy, which is based on the current international scholarship. «The practical turn» within the post-metaphysical philosophical thinking implies the multidimensional «practicization» of philosophy; as a result, the field of «contemporary practical philosophy» extends far beyond its traditional domains of ethics and political philosophy and includes, in particular, structures of pre-reflective consciousness, intersubjective communication, and social-historical world; philosophical thinking transcends the boundaries of an academic discipline and becomes reactive to its cultural and social environments. Exploring of these fruitful implications of the «practical turn» interconnected with critical analysis of the present state of philosophy at the post-Soviet universities opens up a promising outlook on modernization of the undergraduate teaching of philosophy in the region.

The Seminar ***aims*** at: (a) increase of participants' scholarly and teaching competencies; (b) co-operative development of the strategies of scholarly teaching in the areas of contemporary practical philosophy; (c) dissemination of the Seminar's experiences at the regional universities; (d) building of the regional network of advanced studies in contemporary practical philosophy.

Seminar's duration – 2 years. In the first year (June 2008 – June 2009), the Seminar will concentrate on the transformations of subject fields and modes of philosophical thinking which are engendered by the «practical turn» in the post-metaphysical philosophy, and on their implications for university teaching. In the second year (July 2009 – July 2010), the focus will be the issues related to the institutional implications of the "practical turn"; course and curricular development related to the areas of contemporary practical philosophy; interaction with the participants' local academic environments.

Activities within the Seminar include: contact sessions (in Vilnius; the first session is planned to the period of August 17 – September 03, 2008), workshops at the participants' home universities, and on-line communication. Working languages: English, Russian.

The Seminar's host institution is European Humanities University, Belarus/Lithuania. The Seminar will interact with the Baltic Philosophy Network, which joins the universities from the Nordic and Baltic countries, and with the East-European Philosophic Initiative (Poland). The Seminar is a development of the previous HESP-ReSET Project in Communicative Philosophy (2003–2006).

The Seminar's group will include resource faculty and regular participants (15 to 17 persons).

Resource faculty of the Seminar are:
Prof. Timo Airaksinen, University of Helsinki (core resource person);
Prof. Jurate Baranova, Vilnius Pedagogical University (core resource person);
Prof. Vladimir Fours, European Humanities University (academic director);
Dr. Ilya Inishev, European Humanities University (core resource person);
Prof. Hans Joas, University of Erfurt/University of Chicago (core resource person);
Prof. Tatiana Shchyttsova, European Humanities University (core resource person).

Interested university teachers of philosophy (in position of assistant or associate professor/docent) from Belarus, Ukraine, Moldova and the European part of Russia are invited to participate in the Seminar. The application documents include:

(a) Application form (in English; please provide the following information: name and surname, date of birth, citizenship/country of residence, highest academic degree, home university and your position in it, courses taught in philosophy, a short description of your prospective participation in the Seminar (appr. 300 words), command of the English language, contact information (e-mail, phone number, mailing address));

(b) CV (including a list of scholarly publications; in English);

(c) Statement of Purpose outlining your prospective participation in the Seminar (appr. 1000 words, in English or in Russian; in particular: describe your professional interests and state their relevance to the Seminar; identify your expectations from the collaborative work in the Seminar's team and your personal contribution to it; proceeding from the problem situation at your home university, describe your own proposal aimed at the development of scholarly and innovative teaching in the field of contemporary practical philosophy);

(d) Sample writing relevant to the Seminar's profile (scholarly article, essay, original course syllabus; in English or in Russian).

Submit application via e-mail to Yuliya Biedash, administrative director of the Seminar (j_bedash@mail.ru).

Application ***deadline*** is **May 15, 2008**. Incomplete applications are not considered.

The *criteria* of participants' selection are:

(a) high level of professional skills;

(b) relevance of professional competencies and interests to the Seminar's profile and aims;

(c) well-founded and promising proposal;

(d) good command of English.

The applicants will be informed about the results by June 15, 2008.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0.5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 150 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заголовком *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес электронной почты (e-mail).

Материалы присылать по адресу: topos_2000@mail.ru

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: topos_2000@mail.ru

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40.000 characters for articles and 20.000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in English. Please attach also a short CV. For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. according to Wiehl3). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte, 10/45 (2003). S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос, 2 (2002). С. 4–21.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ. соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.